الوعي بالكتابة المسرحية
(المشاريع التأليفية نموذجا)

د. سامي عبداللطيف الجمعان

أستاذ الدراما والسرديات بكلية الآداب. جامعة الملك فيصل

ملخص الدراسة:

تواجهنا في هذا البحث إشكالية وعي المؤلف المسرحي بالكتابة المسرحية، ومباشرته نصوصها، فيما انجزته التجربة التأليفية المسرحية العربية في المملكة العربية السعودية على وجه التحديد، علما بأن اختيار التجربة المسرحية السعودية إشكالية بحد ذاتها، بالنظر إلى ماتستدعيه هذه التجربة من سياقات صاخبة تَولّدت ضمن اطارها، كالسياق الاجتماعي الذي ما زال مرتبكا في فكرة المسرح أو الإيمان بدورهالسيسولوجي، والسياق الرسمي الذي ما برح مترددا في الاعتراف بالمسرح أو السعي إلى تكريس حضوره، ثم السياق الثقافي ويعكسه ذلك الموقف النقديالباهت من المسرح السعودي وتجربته، والذي تأسسعلى مقولات حصرت الترجبة وصنّاعها خلف قضبان الخصوصية المبالغ فيها، مما أنتج أحكاما مقولبة، وصمته بالمسرح الأعرج، الذي لا يمكنه إنجاز حالة مسرحية حقيقية أو مؤثرة.

هي سياقات ثلاثة أوجدت حالة مسرحية سعودية تتنازعها صور وأشكال ومستويات متباعدة، وكأننا أمام حالة معقدة تضاعف مسؤولية الباحث، لنقول بكل الوضوح والشفافية إن الحالة المسرحية السعودية لا تشبه حالة الشعراء أو الروائيين أو كتاب القصة السعوديين، ويكفيها من التعقيد أن يُنظر إليها من الشريحة الأعظم في المجتمع السعودي نظرة تضج بالكثير من التناقضات في القناعة بفن المسرح ودوره الاجتماعي، وهو أمر يُحفز الباحثين للخوض في غمار هذه التجربة ووضع مفردات منجزها تحت طائلة التقصي والتحليل، فهل تصدق الأحكام النقدية السابقة عليها؟، أم نجد ما يمكنه إقناعنا أنها رغم الظروف تتمسك بحقها المشروع في التجريب والتطوير والاستمرار، فضلا عن عدم خلوها من وعي كفيل بصنع المبتكر والمميز؟

مدخل:

تختبر الدراسة الوعي المسرحي من خلال مفردة النص المسرحي على وجه الخصوص، وتتفحص وجودها من عدمه في التجربة المسرحية العربية السعودية، مستفيدين من رحابة العرض المسرحي وتعدد عناصره، التي تفسح مساحة شاسعة للباحث، فهي مزيج من النص والإخراج والتمثيل وفنون السينوغرافيا والتلقي.

من جانب آخر، نحسب أن انصاف المسرح السعودي والنظر إليه بحيادية علمية يلزمه التفتيش في ثنايا التجربة المنجزة والقابلة للتطوير.لتصبح عودتنا إلى منجز النص المسرحي السعودي . على حد رأيي . فرصة سانحة لتحقق عدد من الفرضيات: كعزل المنتج المسرحي السعودي عن الأحكام النقدية النمطية التي جَنت على تجربته وحيّدت حضوره، ثم الوقوف على مواطن التحديث والابتكار في نصوص المسرح السعودي إن وجدا، وذاك هو مطمحنا في هذا البحث!.

تبعا لهذه الفرضيات نتخذ من آلية النقد النصي criticalTex منهجاً للدراسة، بما تحيل عليه من بحث في أدبية الأدب وخواصه المشكلة له، حيث " يتحول النص إلى ميدان معرفي مميز، ويصبح منطقة من مناطق علم الفكر، له مشروعية وكينونة مستقلة، وكينونة النص تقضي بالنظر إليه من دون احالته لا إلى مؤلفه ولا إلى الواقع الخارجي.. فالنص هو خطاب تم الاعتراف به وتكريسه"[1].

وطالما كان البحث في ثنايا النص المسرحي السعودي بهدف محدد وواضح هو اكتشاف مواطن القوة أو مستوى التحديث فيه، فمنها جيتنا التي مِلنا إليها تفرض علينا أن لا نستبق الأحداث بالحكم، أو نقربما أقرت بهالنقود السابقة، بقولها: إن المسرح السعودي مسرح يحبو طفلا، أو أعرجا بساق واحدة، تحيط به محافظة مقيتة تمنع تطوره، وتحد من ابتكاراته، ولكننا سنتوجه إلى التجربة المنجزة في كتابة النص، وسنتفحص مسيرتها وتحولاتها، وسننتظر إلى أي النتائج ننتهي، الأمر الذي دفعنا لتقسيم خطة الدراسة إلى مبحثين رئيسيين، وخاتمة، المبحث الأول . **حركية كتابة النص المسرحي السعودي**، والمبحث الثاني: **تحولات الكتابة في النص المسرحي السعودي . مشاريع التحديث والإبتكار نموذجا للوعي.**

المبحث الأول: حركية كتابة النص المسرحي السعودي

انطلقت الكتابة المسرحية السعودية كما تشير المصادر عام 1932م بنص نشره حسين عبدالله سراج عنوانه الظالم نفسه، واستمرت حتى يومنا هذا، لتنتج لنا تجربة كتابية مرّت بمراحل ثلاث:

المرحلة الأولى:

وكُتب فيها النص المسرحي ليقرأ، لا ليمثل، والتزم بالكتابة الأدبية البحتة وبشروطها، فالنصوص تكتب باللغة العربية الفصحى، ويغلب عليها الشعر، والوجاهة البيانية المتعارف عليها

[1]- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي . بيروت، ط1، 1993م، ص12.

آنذاك، ومن هذه النصوص (الظالم نفسه)، و(جميل بثينة)، و(غرام ولادة) للكاتب حسين عبدالله سراج[2]، ومسرحية (حقائق وأحلام) للكاتب حبيب بخش[3]، ومسرحية (الهجرة) للكاتب أحمد عبدالغفور عطار[4]، ومسرحية (العم سحتوت)، و(الشياطين الخرس) لـ عبدالله عبدالجبار[5].

وشهدت أواخر هذه المرحلة بداية التحول من النص المسرحي الأدبي المقروء إلى النص المسرحي الممثل، ويؤرخ لهذا التحول بمسرحية (فتح مكة) للكاتب محمد عبدالله مليباري، التي بها أطلق الأديب أحمد السباعي مشروعه المسرحي (المُعطّل) [6] عبر فرقة دار قريش للتمثيل الاسلامي عام 1960 . 1961م، ورغب في تأكيدها بمسرحية ثانية تصدى لكتابتها عبدالوهاب العباسي جاءت بعنوان (مسيلمة الكذاب)، مع ملاحظة أن هذا التحول لم يحد من توافر الشرط الأدبي الصارم في هذين النصين، أو الاتكاء على الفصحى كلغة للحوار الدرامي.

المرحلة الثانية:

وتنطلق عام 1970 ميلادية بنص عنوانه (الليل لما خلي)، وصاغه عصام خوقير الذي اتبعه بنصوص أخرى، وأبرز علامات التحول في المرحلة الثانية هي:

1. اعتماد اللهجات العامية لغة لأغلب نصوص المرحلة.
2. فسح المجال للعناصر الدرامية القابلة للتمثيل على الخشبة.
3. تصدير القضية الاجتماعية الشعبية موضوعا لمعظم النصوص.

وفيما نراه أن هذه العلامات تشكل تحولا واضحا عن نصوص المرحلة الأولى التي كان التاريخ ومسرحة حكاياته واستحضار شخوصه مرتكزا لها.

وبمسح شمولي لنصوص مرحلة النص العامي المُمَثّل نتبين التوجه صوب حكايا الشعب ومفرداته التراثية، والكتابة بروح التجسيد على المنصة كغاية أولى، ودليلنا أن بعض هذه النصوص كتبت على عجل وفي إطار ورش عمل، وكانت غايتها الأولى تمثيل هذه النصوص على الخشبة فعليا، فضلا عن اتجاهها إلى المرغوب من القضايا كقضايا الطفرة التي حرّكت المجتمع

2- الظالم نفسه 1932م، جميل بثينة 1942م، غرام ولادة 1952م.

3- حقائق وأحلام هي مجموعة مسرحيات قصيرة نشرت سنة 1950م.

4- الهجرة 1946م.

5- العم سحتوت والشياطين الخرس 1954م.

6- يمكن الإطلاع على قصة مشروع أحمد السباعي المسرحي في كتابنا (موت المؤلف، نص وبيانات مسرحي)، الصادر عام 2009م، عن مكتبة الأحساء، وقد تم تناول المشروع تناولا تفصيليا.

وقلبت موازينه، وكانت تغيراتها مدارا لأحاديث الشعب وسلوكياته، فأنتجت نصوصا تبسّطت في لغتها ومواقفها وأبعادها الدرامية، وتمركزت حول المواقف الفكاهية والشخصيات الكاريكاتورية، من معين حماس يريد تقديم مسرح سعودي اجتماعي، ونحسب أنها برغم كل مواصفاتها مرحلة مهمة يحسب لها الانتقال بالنص المسرحي من حيز القراءة إلى حيز التجسيد.

المرحلة الثالثة:

وهي مرحلة مهمة لهذه الدراسة تحديدا، بل تمثلها بامتياز، لكونها المرحلة التي شهدت خروج النص المسرحي السعودي من حيز الكتابة التقليدية إلى أحياز جديدة، وبحثت بجدية عن نافذة تطل على آفاق كتابية أكثر تحديثا وتجديدا، نصوصها راوغتوشاكست وماحكت، وسعت للبحث عن لغة مسرحية مغايرة، تتكىء على الرمز والأسطورة، وتبحث في ثنايا التجريب.

وإذا أردنا السر في حدوث هذا التحول، أو لنقل تفسيرنا الخاص لحدوثه، فلا أكثر من توجه المسرح السعودي للخروج من إطار المحلية، إلى إطار المشاركة في الملتقيات والمهرجانات المسرحية العربية خارج الوطن، وتحقق ذلك فعليا أدى إلى احتكاك الفنانين المسرحيين السعوديين بتجارب عربية مختلفة، ومكان من ضمن هؤلاء الكاتب المسرحي السعودي الذي شاهد تجارب كتابية عربية تأثرت بمسارح غربية.

سأعطي مثالا حيّا على هذا مصداقية هذا التفسير الذي نميل إليه: هو مشاركة المسرح السعودي في مهرجان القاهرة التجريبي السنوي وانتظامه في دوراته، حرّض على ظهور جيل مسرحي سعودي جديد، وحين أقول مهرجان القاهرة التجريبي تحديدا فلكونه انفتح على دول العالم قاطبة، مما وسع من فرصة مشاهدة المسرح على اختلاف أشكاله وتوجهاته.

سأقرّب الفكرة أكثر عبر تجربتي الشخصية بوصفي كاتبا مسرحيا ينتمي لهذا الجيل ولهذه البقعة، فمن مشاركاتي في المهرجانات العربية ومنها التجريبي لمست تغيرا فعليا في رؤيتي للنص المسرحي وبنائه وآليات تشكيله، وكأن هذه المشاركات بمثابة الدورات المكثفة بالنسبة لي.

نعود لنؤكد على أن نصوص هذه المرحلة الثالثة راج فيها مايلي:

1. العودة إلى العربية الفصحى كلغة أساسية للحوار المسرحي.

2. سعي الكاتب لإيجاد صيغ تعبيرية مبتكرة تتسق مع الرؤى الإخراجية الجديدة.

3. الاتجاه صوب القضايا الإنسانية الشمولية لا المحلية الخاصة فحسب.

4. الاعتماد على الإيجاز والحوارات المقتضبة بُغية إفساح المجال للغة البصرية التي استشرت وتسيّدتعروض هذه المرحلة المسرحية.

والسؤال الكبير الآن: هل من تحديث طال النص المسرحي السعودي في مراحله الثلاث؟، وإن وجد، فهل يعتبر تحديث حقيقي وملحوظ، أم هو مجرد تخبط عدّه المجاملون تحديثا وابتكارا وتجديدا؟، وسوف يتكفل المبحث الثاني بالإجابة على أسئلتنا تلك تباعا.

المبحث الثاني: تحولات الكتابة في النص المسرحي السعودي

(مشاريع التحديث والإبتكار نموذجا للوعي)

التحديث لزيم الوعي، وصنو القبض على سرّالكتابة وعالم النص، وهي حالة لا تتحقق بيسر وسهولة، بل تتطلب الاستمرارية والبحث والتلاقح الثقافي وتشترط الإيمان بما نكتبه ونقدّمه للآخرين، لذلك لا يمكننا أن نعتبر كل كتابة تحديثا، أو أن نسمي أي محاولة تجديد تحديثا، فمن المعروف أن الكاتب السعودي في الآونة الأخيرة أخلص كثيرا لمحاكاة الصيغ الكتابية التي وقف عليها في تجارب المهرجانات العربية وغيرها، فانتج نصوصا تقلد مشاهدات في مسارات هذا الحقل الفني، والتقليد والمحاكاة وإعادة إنتاج التجارب الأخرى لا تعتبر تحديثا وابتكارا بالمفهوم الدقيق.

نعني بالمفهوم الدقيق للتحديث الانطلاق "من منظور الرؤيا، الرؤيا التي تكشف عما هو جديد"[7]، والنص القابل للتحديث ينطلق من رؤيا جديدة عمودية لا أفقية، حركية لا ثابتة، نص يقوم على استراتيجية مخاتلة تقوم على الحجب والمراوغة، بينما يمكننا الوقوف في التجربة الكتابية المسرحية السعودية بعد مرحلة التلاقح (المهرجاني) على كم هائل من النصوص التي وقعت في مصيدة التقليد الباهت، والتكرار المقيت، وإعادة انتاج ما قدّمه الآخرون.

على الجانب المقابل نرى أن البحث عن مواطن التحديث ينبغي أن يكون في عمق النصوص لا في ظاهرها، وأن يكشف عن طبقات النص الكامنة لا عن وجهه الظاهر، فهل من تجارب كتابية سعودية بلغت التحديث بهذا المفهوم العميق للكتابة؟

بداية، يلزمنا استثناء الصيغ الكتابية المقلِدة، لنقف على قائمة مبتسرة، ربما لن تزيد عدّا عن أصابع اليدين مجتمعتين، وهي القائمة التي يمكن أن تكون نموذجا للكاتب السعودي

7- ديزيرهسقال، حركة الحداثة . آراؤها وإنجازاتها، درا الصداقة العربية . بيروت، ط2، د.ت، ص 10.

المحدِّث، ولكن: وطلبا للموضوعية، انتهت الدراسة إلى تجارب ثلاث، من التجارب الكتابية المسرحية السعودية، تم اختيارها لأسباب خاصة، منها:

1. جدّية هذه التجارب، ورغبتها في تشكيل خطاب مسرحي خاص بنصوصها.

2. هي تجارب اخضعت نصوصها لمنهجية كتابية قائمة على القصدية لا على الصدفة والارتجال.

3. وهي تجارب اخلصت لإطار تأليفي محدد، أسسته واستمرت في مضماره.

والتجارب الثلاث التي اصطفيناها يميزها عن غيرها من كتاب النص المسرحي السعودي محاولتها الجادة في الصعود بالكتابة المسرحية من حيز الكتابة فحسب، أي الكتابة في مستواها الأول، إلى مستوى أعلى وأسمى، وسنسميه (المشروع التأليفي المسرحي)، والمشروع التأليفي الذي نقصده: هو الانطلاق من فكرة خُطط لها مسبقا في الذهن، وبلورت واقعا عبر جملة من النصوص المسرحية، بحيث يكون لهذا المشروع في ذهن مبتكره أهدافا يسعى لتحقيقها عبر التوالد في خط متنامي، ينتهي إلى خطاب خاص بكاتبها.

واعتداد الدراسة بفكرة (المشروع التأليفي) لهو ما يبرره، إذا ما اعتبرنا تلك التجارب الكتابية السعودية المستهدفة، وما انجزته خلال مسيرتها مسرحيا هي الصورة الأمثل للبرهنة على حدوث التحول صوب تحديث النص المسرحي السعودي وتجديده، ونزعم أن بلوغ مثل هذه المرتبة في الكتابة نقلة نوعية على مستوى الوعي بالكتابة، ونيل شرف مباشرتها عن جدارة.

المشروع التأليفي بإيضاح أكثر هو جملة النصوص التي ينجزها كاتب معين متوجها بها صوب رؤية موحَدة لها ملامحها التي تؤطرها، وتحدد ملامحها، وهذا يأخذنا إلى فكرة أعم وأشمل، هي فكرة ماقبل المشروع الكتابي الذي هو نتاج لممارسة ممتدة زمنيا، تشترط وجود مرحلة قبلية هي قدرة أحدهم على ممارسة الكتابة المسرحية أولا، ومباشرته فن كتابة النص فيها.

وتجاوز هذه المرحلة البدئية وتنامي الوعي بها تُهيء لنا كاتبا مسرحيا، لكنها لا تهيء لنا مشروعا تأليفيا في مجال الكتابة المسرحية، فبلوغ مرحلة المشروع التأليفي يلزمها شرطا أساسيا، هو امتلاك "هذا الكائن الكاتب إرادة بإنجاز مشروعه، وإن لم يكن قد أنجزه، بصورة فعلية ونهائية، المهم أن تكون إرادته قد تعلّقت بفعله، وسعى إلى تحقيق تلك الإرادة، بغض

النظر عن نتائج سعيه، لذلك يمكن وصف هذا النوع من النصوص بنص الرغبة، أو نص الحلم، حلم الاختلاف والتفرد، الذي يسكن أنانا الكاتبة"[8].

تفترض الدراسة تحقق مثل هذا التصور للمشروع الكتابي المسرحي في ثلاث تجارب كتابية في القائمة الخاصة بالمؤلفين المسرحيين السعوديين، وهم:

الكاتب/صاحب المشروع	عنوان المشروع التأليفي المقرح
عبدالرحمن المريخي	النص/الرمز
محمد العثيم	النص/الطقس
فهد الحارثي.	النص/الجملة الدرامية

المشروع التأليفي الأول:

عبدالرحمن المريخي/النص الرمز:

اشتغل الكاتب المسرحي عبدالرحمن المريخي رحمه الله على النص المسرحي بعد أن كوّن حالة ثقافية خاصة، استوعبت الفن المسرحي ودوره الحضاري، لذا لم يكن قلما طارئا أو مبتذلا، بل قفز إلى مصاف الريادة في سجلات تاريخ المسرح السعودي، حين تصدى لمسرح الطفل وصنعه واقعا.

أول ملمح لمشروع المريخي التأليفي هو العودة إلى النص التراثي والتاريخي والأسطوري، والبناء عليه بناء معاصرا يُلامس الواقع وينقده، ففي (نصر البواكير) و(ليلة النافلة) و(ابن آدم قادم) و(ساق القصب) لم يكن القصد استحضار التراث والأساطير بهدف التعريف بها، أو نقلها للأجيال بل بجعلها فخا يتورط فيه المتلقي عبر معرفته المسبقة بها، بيد أنه يكتشف مقولة أخرى ومضمونا آخرا ربما كان أكثر عمقا ودلالة.

لو أخذنا (ليلة النافلة) مثلا وهي من نصوص المريخي الأولى، وبه شكّل عرضا عدّه بعض المؤرخين العرض الريادي لمسرح الطفل في منطقة الخليج العربي، وقد قدّمه سنة 1975. 1976م، وإن كان من أهمية تاريخية لهذا العرض فأهميته الكبرى في فكرة المشروع التأليفي الذي نحن بصدده، ففيه ومنه بدأ المريخي يضع أولى لبنات توجهه الكتابي باقتناص قصص التراث والأسطورة والتاريخ والزج بها في حيز جديد غير متوقع وغير منتظر. فالنافلة لا تعدو أن

8- عبدالواسع الحميري، في الطريق إلى النص، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008م، ص 60.

تكون في منطقة الخليج ليلة منتصف شهر شعبان، وفكرتها البسيطة للغاية استعداد الناس وابتهاجهم بقدوم شهر رمضان الكريم، ولكن عبدالرحمن المريخي يصور أطفال القرية من خلال هذه المناسبة، ليجعلها لهم درسا لنبذ التسلط وحب الذات، ويتخذها فرصة لتكريس العمل الجماعي القائم على مبادىء التكاتف والتكافل والدفاع عن الأرض، وهو مع كل ما سبق يحافظ على هذا الخط التراثي في صورته البسيطة، مع تعميق دلالته وتأصيل معناه.

وهكذا يستمر، قاضبا على هذا الخيط الرفيع لينضد فيه حلقات معظم نصوصه واحدا تلو الآخر، موظفا حكايات ألفناها وحفظناها عن ظهر قلب، ولكن المريخي يرويها مسرحيا مغلفة بالرمز ومحتجبة بالفكر، وتأكيدا لارتباطه الوثيق بحالة من حالات المشروع التأليفي كررت هذه اللعبة التي بدأها مع مسرح الأطفال في نصوصه الموجهة لفئة الكبار، فكتب وأخرج (الحداثة تبدأ بأبي تمام)، و(عم جمل) و(رسائل الشرقي وأيامه)، وفيها جميعا حاكى أحداثا معاصرة تعيشها الأمة العربية عبر بوابة التاريخ، ففي الأولى استحضر الشاعر العربي المعروف أبو تمام، وراوغنا كتابة بأن ظاهر الأمر يشير إلى حكاية هذا الشاعر وسيرة حياته، ولكنه ورطنا كقراء في نص مسرحي إشكالي بامتياز، تلمس من خلاله أنك أمام مجرد رمز يحيل على مرحلة قريبة منّا، هي فترة الحداثة في المملكة العربية السعودية واشكالاتها وتحولاتها السياسية والاجتماعية الكبيرة.

أما مسرحية (العم جمل) فتعود نواتها إلى حكايات ألف ليلة وليلة، وتكبر هذه النواة إلى قضايا متشابكة عشناها ونعيشها، ويفعل مثل هذا الصنيع في المسرحية الثالثة (رسائل الشرقي وأيامه) هي يستلهم قصة كاتب الرسائل في عهد العثمانيين، والذي كان يعيش في الساحل الشرقي في الجزيرة العربية آنذاك، وينقل أحداث حياته اليومية مع زبائنه البسطاء حتى أنتهى به الأمر لكتابة رسالة للوالي العثماني، يجد فيها طعنا لانتمائه العربي وخيانة لأهلة، فتأخذ المسرحية مسارا يتسق مع ذلك التوظيف الصادم للحكاية الشعبية أو للشخصية التاريخية في مشروع المريخي، والذي لا يخرج عن توظيفها رموزا لدلالات أعمق وأكبر.

بدا لنا جليا وعي المريخي بما يخطه من نصوص في إطار هذا التوجه الواضح المعالم، وتأكد ذلك حينما قرن كتابته بلغة مسرحية تخصه، مدادها الحوار المختزل، المائل إلى الشعر أحيانا، والسجع في أحيان أخرى، ودائما ما كان يدس في ثنايا لغته ألفاظا نخبوية، والغريب أن هذا الملمح لم يقتصر على نصوصه الموجهة للكبار فقط، إنما وجدناها ماثلة عيانا حتى في مسرح الطفل، وهذا يعني وبالدليل القاطع قصدية ووعيا بالملح وآليته، وقد دار الحديث يوما ما بيني

وبينه حول هذا التوجه فأفاد بأنه يثق في مقدرة الطفل على الفهم. فضلا عن دور المسرح في رفع ذائقة الحوار وتأصيل المصطلحات.

إذن مشروع المريخي في تحديث النص المسرحي ينطلق من مشروع ثقافي آمن به وسعى لتكريسه، على اعتبار انه نظر للمسرح كأداة فاعلة في صنع حالة ثقافية مجتمعية، لهذا لم يكن مشروعه المسرحي منفصلا عن حراكه الثقافي في مجال الكتابة الصحفية، ولا عن نشاطه المنبري.

المشروع التأليفي الثاني.

النص الطقس/ محمد العثيم:

الكاتب محمد العثيم الذي أسهم اسهاما كبيرا في المنجز المسرحي السعودي على مستوى التأليف والتنظير أيضا، لا يرى أهمية النص المسرحي إلا في مرحلة العرض، لا مرحلة الكتابة، وكأنه وفق هذا التصور يقف بنا على العتبة الأولى في فلسفته للمسرح عامة، ولمشروعه المسرحي ثانيا، وقد أكد ذلك شخصيا بقوله: " المسرح يُرى عرضا ولا يقرأ"[9].

نحن بدورنا نرى أن هذا الوضع طبيعي في مرحلة العثيم وجيله، فهم نتاج المرحلة الثالثة التي نظرت إلى المسرح بوصفه مزيجا من العناصر التي يشكلها نص المؤلف والمخرج والدراماتورج والسينوغراف، إلا أن تَشدد العثيم في هذا التوجه يفوق أقرانه، بدليل أنه بنى لتجربته الكتابية مشروعا تأليفيا خاصا يمتح من معين العرض المسرحي ويتأسس عليه!

عنون محمد العثيم مشروعه تحت عنوان عريض، هو: (الطقس الأصولي)، والطقس الأصولي الذي يعنيه مسرحيا يقوم على رؤية الطقس من منظور انثروبولوجي، وبوسعي تقريب التصور بالعودة إلى مظان الموسوعة الإنثروبولوجية، والتي عرّفت الطقس بذلك: "التنظيم المركب للنشاط الإنساني، التي ليست طبيعته فنية (تقنية) أو ترويحية بارزة، ويتضمن إستخدام أساليب السلوك التي تتسم بقدرتها على التعبير عن العلاقات الاجتماعية"[10]، وهذا ما يقوله العثيم حين يعبّر عن الطقس المسرحي من منطلق انثربولوجي بحت، ويصفه بـ" الطقس الإنساني، حين ينفي المسرحيون أنفسهم في حدث عالي التأثير/جمهور وممثل، لا قيام للطقس بأحدهما من دون الآخر"[11].

9- محمد العثيم، طقس النص المسرحي،طوى للثقافة والنشر والاعلام . لندن، ط1، 2-13، ص 7 و8.

10- شارلوت سيمور . سميث، موسوعة علم الانسان . المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري، المشروع القومي للترجمة . القاهرة، د.ط، د. ت. ت. ت، 1992م، ص454.

11- محمد العثيم، طقس النص المسرحي، مرجع سابق، ص10.

يرى العثيم أن نصوصا كـ (طرفة بن العبد)، و(امرؤ القيس)، و(الهَيّار)، و(حلم الهمذاني بجائزة السلطان السجستاني) و(البطيخ الأزرق) نماذج تطبيقية حية كفيلة بترجمة مشروع الطقس المسرحي إلى واقع ملموس، لنأخذ على سبيل التمثيل قصة طرفة بن العبد التي ترجمها العثيم مسرحيا، واعتبرها في المجمل طقسا متصلا، بوسعنا تجزئته إلى عدّة طقوس، فتنصيبه شاعرا طقس، وموته فتى طقس، وحكايته مع خاله المتلمس طقس وهكذا.

أما الشيء العصي الذي ينتظم هذه الطقوس المسرحية فليست سوى البعد الروحي الغيبي الذي يأخذنا إلى عوالم ميتافيزيقية، وإن انطلق من نشاط إنساني مألوف، فيفجر في دواخلنا حالة من التسامي والتطهر والانفعال، وينفينا بعيدا عن الحدث الواقعي المألوف، وهو جوهر المسرح كما يراه العثيم ويفهمه، فيكون بابتسار شديد: حالة تلبس نعيشها عبر الدراما تؤدي بنا إلى الإندماج، أو ما نسميه في النقد: التماهي مع الحدث.

هذه النقطة بالتحديد جديرة بالتأمل إذا ما تمت مقارنتها مع مشروع عبدالرحمن المريخي التأليفي، ففيها تباين مهم بين المشروعين، فالمريخي يطالب نظريا وعمليا عبر نصوصه بالإبقاء على المتلقي مستيقظا قدر المستطاع، لأنه ينطلق من منظور (برختي) لا يريد إيهام المتفرج أو تغييبه، بل يبحث عن سبل مشاركته الحية في شتى مراحل العرض المسرحي الزمنية، أما محمد العثيم فيرى أن المسرح حالة إنسانية ترق لمصاف طقس تغييبي، "يُستحضر من انفعال جسدي ولفظي، في مناسبة احتفال جمعي، وله سر روحي ميثولوجي يحقق تلبس الحضور بأثره"[12]، إنه أشبه بحضرة الزار، وبتراتيل المتصوفين، وبهيبة الجنازة، وبحكايات الجن.

نرى أن ما قدّمه العثيم ووصفناه بالمشروع التأليفي أمرا لم يكن اعتباطا، بل لكونه أحد الكتاب الذين تعاطوا مع الكتابة المسرحية بوعي شديد، أكده حرصه على وصف الحالة المسرحية التي يعيشها، ثم بلورة منجزه في إطار المشروع، وتأكيده بأن هذا المشروع لم يكن وليد اللحظة أو الصدفة، بل أطلقه منذ التسعينيات الميلادية، وأعلن عنه رسميا في إحدى الندوات الفكرية المقامة حول المسرح[13]، ثم بلور ذلك كله في كتاب ضمنه النظرية والتطبيق حول فكرة الطقس، نشره في يواكير سنة 2013م تحت عنوان "طقس النص المسرحي" ويصدره بقوله:

12- محمد العثيم، طقس النص المسرحي، مرجع سابق، ص10.

13- محمد العثيم، طقس النص المسرحي، مرجع سابق، ص11.

" أما ماهية المسرح فتكمن في كونه طقسا إنسانيا ينفي المتمسرحون أنفسهم في حدث عالي الأثير (جمهور وممثل) لا قيام للطقس بأحدهما عن الآخر "[14].

من ملامح هذا المشروع أيضا أو لنقل من فلسفته التي نمى عليها، أن هذا المفهوم الطقوسي للمسرح عند العثيملا تخرج عن فكرة الاحتفالية، التي انطلقت منها مسارح عربية، وعُرف بها بعض المسرحيين المغاربيين تحديدا، كتجربة عبدالكريم برشيد ومن اشتغل معه، وهو يشتغل هنا على "الطقوس الاحتفالية المعروفة في كثير من مناسبات الحياة، والتي ترقى روحانيا إلى حالة الزار في قمة صراعه الإيقاعي عندما يعمل الإيقاع كمؤثر، أو يرتبط بافتراض روحاني في احتفالات العزاء والزواج، ومعظم التجمعات ذات الاحتفاء الإنساني"[15].

يلفتنا أيضا في المشروعين الأول والثاني تلاقيهما وتنافرهما في الوقت نفسه حول المشترك الإنساني من جانب أول، والفلكوريات والتراثيات من جانب ثان، فالمريخي دان بهذا التوجه وكذلك العثيم، بيد أن تنافرهما فيه يأتي في جيز التوظيف التي جعلها المريخي فرصة لمحاورة الحاضر والمستقبل من بوابة الأسطورة والتاريخ والتراث، وجعلها العثيم فرصة سانحة لإعادة الإنسان إلى جذوره الأولى واستغراقه فيها دون تشويه أو تعديل، وإن حدث واستغرق فلا مجال لإيقاظه إلا بدفعه إلى طقس جديد، وهكذا تستمر الدائرة.

أخيرا، يظل العثيم الأكثر تكريسا لمشروعه عبر ما صرّح به وما خطّه من بيانات تؤكد هذا التوجه وتحدد أطره، حيث يضع طريقة أو قاعدة أو مسارا واضح المعالم لكيفيات صناعة أو استحضار الطقس، فيقول " أما استحضار الطقس في العمل فهو يأتي بثلاث طرق:

أولا . نقل الطقس كماهو..ببداية وختام من تأليف مؤلف، ومن دون تغيير في الطقس، وهو الغالب في نقل الزار وحفلات الزواج ومراسم الموت وما إليها، وأحيانا تُصحب بجدار لغوي من الانكفاءات الذاتية، أو إن صحّ التعبير اللطم والنواج لتعبير المؤلف عن وجهة نظر الفرح أو الحزن أو جلد الذات.

ثانيا . نقل فقرة من الطقس كما هي لتصعيد الدور ومن دون تغيير أيضا، ويلجأ لها مؤلفون ممن يمجدون الحوار لكسر الرتابة، وفي ظني أن هذا اللصق ضرره أكثر من نفعه.

ثالثا . إعادة تأليف النص من قبل المؤلف، أو المخرج على مجريات الطقس لغرض قيمي في المضمون في العرض، وهذا الأخير تطور متقدم يقربنا للمفهوم في كتابة النص وإخراجه للتلازم

14- هي الندوة الفكرية المصاحبة لمهرجان مسرح الفرق الأهلية لدول مجلس التعاون الخليجي التي نظم في الكويت عام 2010م.

15- محمد العثيم، طقس النص المسرحي، مرجع سابق، ص11.

مع مسرح له بعد روحاني يخلق انفعالا وتفاعلا مع حياة الناس، وهو ما يميل إليه كاتب هذه الورقة (الكلام للعثيم نفسه)، والمعنى هنا أن يكون الطقس عملَ مؤلفٍ وليس عملَ مخرجٍ في الأساس"[16].

المشروع التأليفي الثالث:

النص الجملة الدرامية/فهد الحارثي:

في اللحظة التي اختزل فيها المرحوم عبدالرحمن المريخي مشروعه المسرحي التأليفي في النص الرمز، واتجه محمد العثيم إلى النص الطقس، ظهر لنا كاتب مسرحي سعودي ليقول: " عزمت على أن أعمل على مشروع الجملة الدرامية في نصوصي.. وهي النصوص التي تدور في فلك تجربة نص الجملة المسرحية"[17].

تترجم هذه العبارة معنى القصدية في إنتاج الأدب خير ترجمة، وهي وفق هذا تعني الدراسة بصورة كبيرة، فكون الكاتب المسرحي يؤطر فكرته وتوجهه عيانا فهذا أقرب إلى فكرة المشروع الذي نحن بصدده هنا، خاصة إذا ما استحضرنا مفهوم القصدية التي لا تخرج عن كونها " قدرة العقل على أن يوجه ذاته نحو الأشياء ويمثلها، وهي خاصية للعقل يتجه عن طريقها إلى الأشياء في العالم أو يتعلق بها، والحالات العقلية تكون قصدية بمعنى أنها تكون حول شيء ما، وموجهة نحو شيء ما وتمثل شيئا ما "[18].

وقد وجدنا هذه القصدية حاضرة لدى العثيم والحارثي بينما غابت لدى المريخي، مع أن ملامح مشروعه تحددت من خلال نصوصه كما سبق وأن أوضحنا.

اتجه نموذجنا الثالث وهو الكاتب فهد رده الحارثي إلى عمق النص المسرحي، فصنع مشروعه التأليفي من أصغر الجزئيات فيه، والجزء الأصغر هو (الجملة)، أي الجملة المكونة للحوار الدرامي.

وكما هو معروف أن الحوار في النص الدرامي تصنعه اللغة بالدرجة الأولى، وفهد الحارثي يؤسس لهذا المشروع بوعي وقصدية واضحة، فيعلن عبر جريدة (اليوم) السعودية في العدد المنشور يوم 3 يوليو 2011م الموافق 2 شعبان 1432هـ عن هذا المشروع، وكأنه يؤكد وعيه بما

16- محمد العثيم، طقس النص المسرحي، مرجع سابق، ص15.

17- جريدة اليوم السعودية، عدد الجمعة 9 جمادى الآخرة 1434هـ - الموافق 19 أبريل 2013م، لقاء مع فهد رده الحارثي أجراه الصحفي حسين السنونة.

18- دراسات وبحوث المهرجان الأكاديمي، المعهد العالي للفنون المسرحية . دولة الكويت، الدورة الرابعة للمهرجان . العدد الأول . 27مارس حتى 6 ابريل 2014م، ص 251م.

يفعله فيقول:" أعمل حاليا على دراسة مشروع الجملة الدرامية المسرحي بشكل علمي لتقديمه كبحث، ولذلك قدمت نصوصا مثل عصف، والذي به الكثير من الجمل الحوارية الدرامية، وحاولت تطوير نصوص مثل سفر الهوامش وحالة قلق، وهي نصوص تدور في فلك تجربة نص دراما الجملة المسرحية "[19].

ومن خلال قراءتي لهذه التجربة التي أعلن عنها الحارثي أفهم أن الجملة الدرامية التي يشتغل عليها إنما تعني تكثيف الحدث الدرامي بكل عناصره في بؤرة واحدة، هي الجملة الحوارية في النص، وجعلها مرتكزا للحالة الدرامية التي يلتقي حولها المتلقي والممثل وكل عناصر اللعبة، وهذه حيلة كتابية أظن أن فهد الحارثي أكتشف سرّها من خلال تقاطعه مع السرديات، وتحديدا القصة القصيرة وممارسته لها.

ما الحارثي سوى سارد أو قاص يلعب في مضمار آخر، أو في جنس أدبي آخر هو المسرح، بيد أنه اتقن اللعبتين، فاستثمر عنصر التكثيف اللغوي التي تقوم عليه لغة القصة القصيرة في مجال الحوار المسرحي، ولعب على أوتاره.

الجملة الدرامية التي علا كعبها في مشروع الحارثي التأليفي حدود الأجناس الأدبية وتلاشي الفواصل بينها، وأصبح النص المسرحي مرتعا للعبة كتابية لا اجناسية، أعني بالضبط أن مشروع فهد لم يذعن لصرامة أجناس الأدب في نصوصه، فجاءت وكأنها بالفعل تترجم لفكرة إلغاء التصنيفات والتقسيمات، وهذه فلسفة ما بعد حداثية رصينة، ترفض فكرة استقلالية الأعمال الأدبية، وتُدين اكتفائها بذاتها.

نعم، في نصوص فهد رده الحارثي يطفح السرد ويتجلى، حتى أنك تلمس الروح السردية في جمله الدرامية والعكس، لتتشكل لدينا " شخصية كاتب مسرحي قدّم السرد عبر الدراما، واحتفى بالجملة السردية أكثر من احتفائه بالحكاية أو الحدث، بل استطيع القول أن فهد يكتب قصة قصيرة تتحول بعدها إلى نص مسرحي، فمن الواضح أن جملة سردية تولد الحدث الدرامي وتقوده"[20]، وهذه مسالة أشار إليها الحارثي نفسه وبشكل مباشر في إحدى مجموعاته المسرحية بقوله: ".. ف نص (عصف) به الكثير من الجمل الحوارية الدرامية التي تتكون من نص سردي قصير، له بداية ووسط ونهاية"[21].

19- فهد ردة الحارثي، نصوص مسرحية، دار شرقيات . الطائف، ط1، 2009م، ص 8.

20- فهد ردة الحارثي، نصوص مسرحية، مرجع سابق ص 8.

21- صلاح اسماعيل، نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية . جامعة الكويت.

أزعم أن اللغة هي مدار لعبة هذا المشروع ومرتكزه، منها تبنى الأحداث، ومن ألفاظها وتراكيبها تتداخل المواقف، ومن مماحكاتها تتصاعد الصراعات، فبمجرد أن تقرأ نصا مسرحيا من نصوص الحارثي ستلحظ بلا عناء كيف أن الجملة الحوارية/الدرامية الواحدة يتم ترديدها عشرات المرات وبصيغ مختلفة، فتتوصل مباشرة إلأى حقيقة أن الجملة هي الركن الأساسي في النص، وأن النص وأحداثه ما هي إلا بنية تعاضدت من تداعيات هذه الجملة وتوالدها.

نتائج البحث:

1. المنجز المسرحي السعودي يحمل بين طياته تجارب مسرحية تستدعي البحث، وإعادة النظر.

2. بين ثنايا المنجز الكتابي في المسرح السعودي تجارب متفردة تحمل وعيا بالكتابة المسرحية وقيمة النص المسرحي وتمثلوا هذا الوعي في مشاريع تأليفية متنوعة..

3. نوّع الكاتب المسرحي السعودي في طرائق وأساليبه الكتابية بين استحضار التاريخ والأسطورة والتراث.

4. وسع الكاتب المسرحي السعودي من دلالة توظيفه لصيغ التراث والتاريخ والأسطورة، باستخدامها رمزا أو علامة أو غير ذلك من الدلالات.

5. أظهر الكاتب المسرحي السعودي وعيا بمشاريعه التأليفية حين أفصح عن توجهاتها واستراتيجياتها، وأعلن ذلك في بياناته وتنظيراته.

6. لم يكتفي الكاتب المسرحي السعودي بوضع مشاريع مجردة أو متصورة ذهنيا، بل ترجمها واقعا في نصوص مسرحية منجزة كانت بمثابة النموذج العملي لتصوراته ورؤاه.

7. كشف الكاتب المسرحي السعودي عن وعيه باللغة المسرحية، وتعاطى معها بوصفها كائنا حيّا ينبض بالحيوية والقدرة على بناء فعل درامي.

تم بحمد الله.....

السيرة والتخييل
قراءة في المنجز النقدي العربي

الدكتور حميدي بلعباس

كلية الآداب جامعة معسكر-الجزائر-

ملخص:

يندرج هذا البحث في إطار نقد النقد،حاولنا من خلاله ولوج عالم السيرة الذاتية وما تطرحه من اشكاليات سواء على صعيد التنظير أو على صعيد النقد،لقد جرت العادة أن يكتب كاتب السيرة الذاتية سيرته أن يسترد أشياء عديدة عبرت عبر تيار الحياة الجارف،محاولا الإمساك ببعض تفاصيلها ويعيد تركيبها رغم إكراهات الزمن وسطوته.

لقد حاولت قراءة رواية ابن الفقير للأديب الجزائري مولود فرعون،هذه الرواية كتبها في زمن استدمار فرنسا للجزائر،وسعى جاهدا إلى رصد معاناة الشعب الجزائري ممثلا في شخصه بفنية عالية واقتدار كبير.

المتن:

يترواح فن السيرة الذاتية بين الدّقة والرّقة على حد زعم ليتون ستراشي[22] LithonStraché، فالدقة مستمدة حسب ليون إيدل من «كون كاتب السيرة يسعى إلى أن يبعث الحياة فيما تبقى من مادة جامدة تخلقت وراء عبور إنسان ما إلى هذه الحياة الدنيا، فسعى إلى أن يسترد ما كان بمثابة الروح والجسد والمشاعر، ويصوغها على صورة ذلك الإنسان الغابر. ومصدر الرقة أن عملية السيرة هي بطبيعتها عملية تتسم بالإنسانية والتهذيب والمدنية». إن محاولة خوض غمار تجربة فن السيرة الذاتية تنبني أساسا على قواعد النفس البشرية ومتغيراتها، غموضها ومتناقضاتها إلى درجة يسعى فيها الكاتب إلى مجاراة ومواكبة الأحداث بعواطف النفس المثارة وإكراهات الزمن والمكان. بيد أن فنية السيرة الذاتية لا تتأتى إلا عن انضباط وانتظام يتقفى آثار منطق يجمع بين دقة التفاصيل وميعان المشاعر والأحاسيس.

لقد استطاع أندريه موروا أن يصف بصدقما يحدث فعلا أثناء كتابة السيرة وكأنه ينزع إلى الاعتقاد باستحالة بلوغ معالم واضحة في فن كتابة السيرة الذاتية إذ يقول: « كنا نبحث سوية

22- ليون إدل، فن السيرة الأدبية، تر. صدقي حطاب، القاهرة، مطابع سجل العرب، 1973، ص 09.

مدة خمس ساعات عن ظل يطير أمامنا –هذا الظل هو الحقيقة بشأن إنسان ما.سألنا أنفسنا عما إذا كان بوسع كاتب السيرة أن يمسك بها، ويبدو أنه ليس بوسعه، وكلما ظننا أننا سنضع يدنا على الكتف الشبحي للسراب، انقسم إلى نصفين وهربا في دربين مختلفين وباتجاهين متعاكسين. هربت في أحد الاتجاهين أفعال الإنسان وحياته الخارجية التي تمثل عن حق الوثائق والأدلة... وهربت في الاتجاه الآخر حياته الداخلية التي اختفت حال ما ظننا أننا قد أمسكنا بها ».[23] فهل تتأسس شخصية صاحب السيرة بعيدا عن أوراقه أو يومياته أو رسائله؟ ثمة في الواقع أفكار تظل مختبئة في ثنايا اللاوعي تتدفق باستمرار تحت الخفاء.[24]

لقد اختص فيليب لوجون Philippe Lejeune في البحث في السيرة الذاتية حيث وضع تعريفا علميا للسيرة الذاتية بحيث عرفها بأنها «حكي استيعادي نثري يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص وذلك عندما يركز على حياته الفردية وعلى تاريخ شخصيته بصفة عامة»[25]. ومما لا شك فيه أن الجزائر لم تكن بمعزل عن التحولات التي وفدت من الغرب فأصبغت آثار المشرق والمغرب بألوان مختلفة، فالدارس للأدب الجزائري الحديث يلفي تأثرا واضحا للأدباء الجزائريين بهذا الفن وبالمنحى الذي سارفيه النقد العربي بخصوص علاقة الرواية بالسيرة الذاتية.

وفي مقاربته لرواية "يوميات مدرسة حرة " لزهور ونيسي يتساءل عمر بن قينة عن النوع الذي ينتمي إليه هذا الإبداع إذ يزعم أنه « الأول من نوعه عندنا »[26]. غير أننا إذا استعرضنا بعض المتون النقدية فإننا نلفي أن رواية السيرة الذاتية أو المذكرات كجنس أدبي لم يكن غائبا عن التراث النثري الجزائري وإن أطل بملامح مغايرة ،فقد كتب المذكرات والسير الذاتية قبل الأديبة زهور ونيسي كل من:عبد الحميد بن باديس، العنيسري،محمود بوزوزو، وحمزة بوكوشة وغيرهم[27]، أما فيما يخص الجانب الفني فإن الناقد يعتبرها « رواية بمقياس النص ورواية بمقياس نمو الأحداث عبر الظرف الزماني والمكاني والنفسي»[28]، فالإبداع يتخذ من الحياة

23- م ن،ص ن.

24- أندريه موروا، أوجه السيرة، تر.ناجي الحديثي، العراق،دار الشؤون الثقافية العامة،د.ت،ص.131

25- البارديي محمد، عندما تتكلم الذات،السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،2005.

26- عمر بن قينة،دراسات في القصة الجزائرية القصيرة و الطويلة ،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1. 1986، ص176.

27- ينظر عبد المالك مرتاض،فنون النثر الأدبي في الجزائر (1931-1954)،(د.م.ج)الجزائر،.1983

28- عمر بن قينة، دراسات في القصة الجزائرية القصيرة و الطويلة، ص176.

الشخصية للمؤلفة مرتكزا أساسيا، فأضحت رواية "يوميات مدرسة حرة "من النصوص التي أرادت أن تنحت لغتها الخاصة لتبلور التجربة الفردية للأديبة.

وفي موضع آخر يتساءل عمر بن قينة من جديد عن روائية هذا الإبداع إذ نلفيه يتردد في اعتباره رواية حيث يقول « هل هي رواية حقا؟ »[29]. ونلمس من موقف الناقد أنه يفرق ما بين الرواية الفنية ورواية السيرة الذاتية.

لقد أشار "جان ستاغبنسكي" "Jean Starobiniski" على أن ينبغي تجنب الحديث عن أسلوب أو حتى عن شكل مرتبطين بالسيرة الذاتية.إذ لا وجود في هذه الحالة لأسلوب أو لشكل ينبغي الالتزام بهما، فمن الصعب إذن أن نجعل حدودا فاصلة ما بين السيرة والرواية والمذكرات واليوميات. فجورج ماي Georges Mayلم يلزم نفسه بتعريف محدد، بل نده يؤكد أنه لا يوجد بين السيرة الذاتية والمذكرات أو بين السيرة الذاتية والرواية خط فاصل بيِّن وأن المسألة مسألة نسب ودرجات[30].

وفي محاولة لالتقاط النصوص التي تنبض بمشاهد من السيرة الذاتية يستهل أحمد منور[31] في دراسته لرواية السيرة الذاتية في الأدب الجزائري المعاصر وذلك بتقديم أهم نماذج هذا الجنس الأدبي الكلاسيكية منهاعلى غرار روايتي "جين أير" و"اميليبرونتي" ويحصي في المقابل نماذج أخرى في الأدب العربي على غرار روايات طه حسينوالعقاد وتوفيق الحكيم، في أشهر إبداعاتهم الروائية كـ "عودة الروح" و"عصفور من الشرق " و"صارة" و" زينب" و"قنديل أم هاشم".إذ يلحظ أحمد منور أن مثل هذه الروايات تخرج في الغالب عن أطر الذاتية الفطرية وتنجذب طوعا تارة وقسرا تارة أخرى نحو تيار الموضوعية.وهي تنصرف أساسا من إطارها الخاص إلى أطر عامة وعلى هذا النحو تخرج عن إطارها السير الذاتي متحولة إلى متاهات التخييلية الروائية على الرغم من أنها تسعى دائما على الاحتفاظ بجزئيات الجانب الذاتي.وهو ما يشكل في الواقع منحا عاما على أن يشكل خصوصية في الكتابة الروائية الجزائرية للسيرة الذاتية طالما أن فلوبير نفسه -كما يورد أحمد منور – يعترف في رواية "مدام بوفاري "لسائليه قائلا: أنا مدام بوفاري.

وفي هذا السياق تبدت رواية "إبن الفقير "لمولود فرعون رواية متفردة شذت عن السائد في كتابات السير الذاتية ذلك أن مولود فرعون –حسب أحمد منور-قد حاول أن يسلك مسلك

---

[29]- م ن، ص177.

[30]- م ن،ص 177.

[31] -Voir Georges May,l'Autobiographie,PUF.Paris.1979.

مونتيني وروسو ودودي وديكنز، كونها تؤلف -في نظره-نماذج تنأى بفنيتها عن الدراسة السيكولوجية أو حتى عن البناء الشعري وتبتعد في الوقت نفسه عن رواية المغامرات انطلاقا من عمق خيالها.

يحاول أحمد منور تقفي آثار السيرة الذاتية في رواية "إبن الفقير "لمولود فرعون، إذ نلفيه يعتبرها رواية قد كسرت قواعد التكتم على غرار روايات جزائرية أخرى تنحو نفس المنحى مع قليل من التحوير والانتقائية ويقول في هذا الشأن: « فنجمة ما هي في الواقع إلا السيرة الذاتية لكاتب ياسين في فترة معينة من حياته مع شيء من التحوير والتغيير وإعادة التركيب، و" طيور في الظهيرة" و"البزاة" لمرزاق بقطاش ليست إلا السيرة الذاتية للكاتب... كذلك نجد من ملامح الكاتب في رواية ""التطليق" أو الإنكار لرشيد بوجدرة. و"رائحة الكلب"لخلاص جيلالي و"باب لريح" لعلاوة وهبي و"الانهيار" لإسماعيل غاموقات و"الشمس تشرق على الجميع" لنفس الكاتب و"أطفال العالم الجديد" لآسيا جبار ونجد الطاهر وطار باسمه الصريح وبشخصه الحقيقي في رواية "العشق والموت»[32]. ويعتبر أحمد منور أن هؤلاء الكتاب –باستثناء محمد ديب- لم يتخذوا من حياتهم المحور الأساسي للرواية لكنهم « يتخذونها متكأ إن صح التعبير أو معبرا نحو الانطلاق من الذاتي إلى الموضوعي، أو من الخاص إلى العام ومن هنا تخرجالروايات عن إطارها الذاتي السيري إلى إطار الرواية التخييلية بمعناها العام»[33]. لقد استطاع مولود فرعون –في نظر الناقد - أن يرسم بسيرته الذاتية « صورة متكاملة للقرية وسكانها لا في صورة الكاتب نفسه لاسيما أن حياة الكاتب في حد ذاتها...هي حياة عادية جدا، فهي في غاية البساطة وتشبه إلى حد كبير حياة معظم أطفال الريف الجزائري في الفترة الاستعمارية كلها من حيث لفقر والحرمان والحاجة لأبسط مستلزمات الحياة »[34]. لقد استطاع مولود فرعون أن يعكس بدقة متناهية التفاصيل حيثيات المكان الذي نشأفيه لدرجة أن أحمد منوركان يرى في هذا العرض بناء فعليا لديكور مسرح أحداث ستروى لاحقا، وقد كان ذلك مهيمنا بصورة فعلية على الرواية لدرجة أن الروائي حاول أن يلغي من خلالها أمكنة أخرى قد أثرت في حياته بشكل كبير وذلك باعتماد تضييق المكان وحصره وهو ما انعكس أساسا بسلبية على نطاق وحدود المدينة.

إن الحشد اللامتناهي للشخصيات وبعض التفاصيل التافهة لعادات وتقاليد القرية عكس بصدق بروز المنحى الاجتماعي للكاتب فالشخصيات « من الكثرة بحيث يتعذر على قارئ الرواية

---

[32]- أحمد منور، رواية السيرة الذاتية في الأدب الجزائري الحديث،ابن الفقير نموذجا، مجلة المساءلة،ع 1991،1 ص 185.

[33]- أحمد منور، رواية السيرة الذاتية في الأدب الجزائري الحديث، ابن الفقير نموذجا، ص 185.

[34]- مص ن،ص 186.

إحصاؤهم أو تذكرهم جميعا،لأن الكاتب كان حريصا على سرد شبكة العلاقات التي تربط سكان القرية ببعضهم البعض من حيث القرابة أو المصاهرة أو الجيرة الخ...فكان ذلك يجره إلى الاستطراد والاستعراض للكثير من الوجوه دون عناية كافية بإبراز كل أبعاد الشخصية ومكوناتها النفسية»[35]. وذلك ما لم يمنعه –حسب أحمد منور-من تقديم تصور نوعي وإبداعي حيث يمكن للقارئ أن ينغمس في لذة المبادلة العاطفية لشخصيات تبدو للقارئ كما لو كانت معروفة سلفا بكل حيثياتها وأسرارها على الرغم من أن عواطف الكاتب وتعاطفاته أو تأثراته شكلية لا تتعدى حدود التعليقات القصيرة.

لقد خلص أحمد منور في نهاية مقاربته لرواية "ابن الفقير" لمولود فرعون إلى إجراء مقارنة بين رواية السيرة الذاتية ورواية التخييلية. وانتهى إلى أن مولود فرعون قد كان واعيا كل الوعي بما تنطوي عليه فنيات كتابة رواية السيرة الذاتية من عيوب. على الرغم من إصراره على محاكاة واقعه بالشكل الذي جاء عليه ضمن رؤية إبلا غية في المقام الأول. حيث بدتنوازع البراغماتية والعملية مهيمنة على البعد الجمالي وذلك لا يعني في كل الأحوال انعدام وجود بعض الصور الفنية والمشاعر الرقيقة والعواطف الجياشة.

لقد تعرضت الباحثة الجزائرية خديجة زعتر[36] إلى دراسة السيرة الذاتية في بحثها الموسوم بـ"السيرة الذاتية في الأدب العربي، "جبرا إبراهيم جبرا نموذجا" أن تلج باب السيرة الذاتية من أوسع أبوابها، إذ تبدي من الباب الأول نزوعا واضحا نحو المباشرة في الطرح،في محاولة للبحث في التطور التاريخي ضمنيا، كونها حاولت رصد حيثيات وأدبيات كتابة السيرة سواء في نصوص قديمة أو حديثة أو معاصرة. وفي هذا الباب استطاعت أن تمهد بعرض نمطية تقريبية للكتابة العربية في فن السيرة الذاتية، ثم أتبعت الباب بباب ثان، ولجت من خلاله عتبات المقاربة بصورة مباشرة لنص جبرا إبراهيم جبرا"البئر الأولى". وعلى نفس المنوال قدمت في الباب الثاني قراءة لنص ثاني ألا وهو"شارع الأميرات". وفي ما يبدو أن خديجة زعتر قد استطاعت أن تنتقل بين البابين من منهج يقوم أساسا على فنية البناء في السيرة وذلك ببحث نظمه السردية ولغته وأساليبه، ثم طفقت بأسلوب مغاير تنهج طريقة دراسة النص الثاني في الباب الثالث انطلاقا من تقسيم المتن إلى قسم أول وثان، وهو في الحقيقة مالم تبن من خلاله هذه الباحثة عن منهجية واضحة ومحددة في التحليل، إذ يمكن للدارس أن يلاحظ عنايتها في الفصل الأول من الباب الثالث بتتبع الأطر المضمونية لرواية "شارع الأميرات" لتنتقل بعدها في الفصل

35- مص ن،ص 188

36- خديجة زعتر، رواية السيرة الذاتية في الأدب العربي،جبرا إبراهيم جبرا نموذجا، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الأدب العربي جامعة السانية، وهران، 2003-2004.

الثاني والثالث إلى متابعة حيثيات البناء الفني متطرقة أساسا إلى إشكالية التجربة الفنية والصراحة والتداخل بين المعطيات، وهي كلها في الواقع إشكاليات تبدو من صميم البحث في نقد رواية السيرة الذاتية.

نستنتج من خلال كل ما سبق أن الدراسات التاريخية في نقد الرواية،قد تغلب عليها جانب التأريخ الذي جعل نقادنا يهيمون في متاهات النقاشات والتأويلات في إطار السبق الروائي وظهور الرواية الفنية الناضجة، ووقفوا عند تخوم النقد التاريخي ولم يدخلوا عالمه الرحب، وبخاصة في باب حديثهم عن رواية السيرة الذاتية التي رأيناها عند أحمد منور الذي أعطاها الطابع الإجمالي العام في حديثه عنها في الأدب الجزائري، ولم يفصل الحديث عنها، إلا في النموذج عن "ابن الفقير". غير أننا نرى بعض الكتاب الجزائريين من تعرض إلى السيرة الذاتية، مثل خديجة زعتر التي دخلت عالم السيرة الذاتية،من بابها الواسع في دراستها التي سبق وأن أشرنا إليها، وهي تعد –على وجه العموم-أول دراسة أكاديمية عرفتها الدراسات الجامعية في الجزائر.

من نقد الحداثة إلى الحداثة النقدية في الفكر الأركوني

الباحث: امبارك حامدي

قفصة – تونس

تمهيد

من نافلة القول التذكير بأنّ الحداثة قد أصبحت قدرا لا مناص من مجادلته طوعا أو كرها، لأنّه واقع معيش سواء في وجهها المادّي أو الفكريّ. ولئن اقتصر التردّد عند بعضهم على الوجه الثّاني فإنّه لا أحد يمانع (إن استطاع أصلا الممانعة) في تبنّي ثمارها المادّيّ. وقد ترسّخ هذا الواقع تدريجيّا منذ القرن التّاسع عشر حين بدأ الغرب الظّافر عسكريّا ومعرفيّا واقتصاديّا بفرض نموذجه الحضاريّ على جميع شعوب المعمورة. ويستبطن هذا الموقف من الحداثة رؤية للتّاريخ ضمنيّة (ولاواعية) أحيانا، وصريحة (واعية) أحيانا أخرى مفادها أنّ التّاريخ البشري واحد، وأنّ الخصائص الثّقافيّة لكلّ شعب من شعوب الأرض أو أمّة من الأمم لا تمسّ بحال الوحدة المفترضة للبشريّة بسبب كونيّة العقل الإنساني، وثبوت قوانين التطوّر وشموليتها. وهذا الإيمان هو ما يجعل فهم الشعوب لثقافات بعضها بعضا ممكنة. ولفرضيّة التّثاقف بينها واردة في نطاق وحدة الجنس البشريّ، كما توفّر هذه الفرضيّات مجالا يسمح بالحديث عن تأخّر حضارة ما أو تقدّمها (ومنه مفاهيم: التقدّم والتّأخّر والتّفاوت...)، ويبرّر في الآن نفسه الدّعوة إلى التحديث والاقتباس الخ...[37].

وممّا يجدر التوقّف عنده أنّ سمتيْ البداهة والضرورة (وما اتّصل بهما من مسلّمات ضمنيّة أو صريحة) اللتيْن اتّصفت بهما الحداثة، لم يؤدّيا إلى موقف واحد منها في الفكر العربي الحديث والمعاصر. ففي حين دعا أحد تيّارات الفكر العربيّ إلى تبنّي الحداثة الغربيّة تبنّيا كاملا

---

[37] - تُعدُّ محاولات زعماء الإصلاح في القرن التّاسع عشر(رفاعة رافع الطهطاوي، خير الدين التونسي الخ...) تدارك التأخر التاريخي واستلهام النموذج الغربي إدراكا ضمنيّا لوحدة التّاريخ البشري. ويعتبر المفكّر المغربي عبدالله العروي من أبرز المفكّرين العرب القائلين بوحدة التّاريخ البشري وثبوت قوانين التطوّر وشموليتها، راجع مؤلّفيْه: العرب والفكر التاريخي، (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 1998)، ص 206، والإيديولوجيا العربية المعاصرة، (بروت – الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 1999)، ص 174. ولمزيد التوسّع انظر: أحسن بشاني، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية: دراسة تحليلية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، بإشراف د. عبدالرحمان بوقاف، بحث مرقون بجامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية (قسم الفلسفة)، 2005-2006. الفصل الثالث من الباب الأول: في تاريخية الدعوة العربية إلى الحداثة، ص ص 107- 168.

تقريبا باعتبارها المنجز الأوفي المُتاح للبشريّة جمعاء (شبلي الشّميّل، فرح انطون، طه حسين، سلامة موسى، عبدالله العروي الخ...)، فقد اتّجه تيّار آخر إلى تبنّي نظرة نقديّة إلى الحداثة، وإلى هذا التيّار ينتسب محمد أركون الّذي رفض الحداثة بوجهها الإقصائيّ المتمركز حول الذّات الغربيّة، وعمل على بناء حداثة نقديّة مستوعبة لكلّ المسارات التّاريخيّة، ومنفتحة على حضارة الإنسان أينما كان، محاولا استدراك نقائص الحداثة وانحرافاتها.

- فما الحداثة؟ وما هو النّمط الحضاريّ والقيميّ الذي أرسته؟ وفيم تتمثّل أسسها النّظريّة والمنهجيّة؟ وما أسس ما بعد الحداثة التي أعقبتها؟ ما خصائصها وعوامل نشأتها؟ وفيم تختلف عن الحداثة؟

- وكيف انتقد أركون الحداثة؟ وما حدود هذا النّقد؟ ما موقفه من "ما بعد الحداثة"؟

- وما خصائص الحداثة النّقديّة التي دعا إليها، في ضوء نقده للحداثة وما بعد الحداثة الغربيّتين؟

I- الحداثة وما بعد الحداثة في الغرب

1- الحداثة الغربيّة: الأسس والقيم والإشكاليات

تقتضي المعالجة المنهجيّة السليمة طرح إشكالية الحداثة من جهتين: جهة التحقيب الزّمني، وفيه يتمّ استقصاء الشروط التّاريخيّة والعوامل الاقتصاديّة والسياسيّة والدّينيّة والعلميّة الخ... لظهور مفهوم الحداثة، ومن جهة المفهوم ودلالاته وجملة التحوّلات والتطوّرات التي شهدها والخصائص التي ميّزته. على أنّ مساريْ البحث هذين ليسا منفصلين، بل هما في فعل جدليّ يتبادلان التّأثير والتّأثّر، شأنَ الأفكار عامّة وما يشدّها إلى مستويات الواقع المختلفة بهذا القدر أو ذاك.

إن هذا التمشّي المنهجي قد يساعد على الإلمام بظهور المفهوم المدروس الذي يلخّص نمط الحياة الحديثة، بل قد يكون ضروريّا في مبحث يُقصر همّه على تتبّع الظّاهرة منذ نشأتها، والتعرّف على العوامل المساعدة على تلك النّشأة الخ... غير أنّ هذا كلّه يصبح ثانويّا في مقاربة تتّخذ موضوعا لها كيفيّة تمثّل الفكر العربيّ لمفهوم الحداثة. وتأسيسا على هذا الاختيار ارتأينا الإيجاز في التّحقيب ودراسة ظروف النّشأة ومسار التطوّر، وهو أمر، على أيّة حال، بات من المعلوم الشّائع.

فمتى ظهرت الحداثة؟ وما التحوّلات التي شهدتها؟ وما الإشكاليات التي اكتنفتها؟

ذهب الدّارسون في رصد بوادر الحداثة (ونهايتها لمن يراها قد انتهت) والتأريخ لمراحلها مذاهب شتّى. ويعدّ رأي جان بودريار الأكثر تركيزا، فهو يرى أنّ الحداثة ظهرت في أوروبا ابتداء من ق16م، ولم تأخذ معناها الكامل إلا في ق19م[38].

أما جان ماري دوميناك، فقد تحدّث عن حداثتين متتابعتين وقصرهما على قرنين من الزّمان في قوله: "يمكن إذن أن نتحدّث عن حداثتين متتابعتين، ابتدأت كلتاهما في نهاية القرن لتنتصر في القرن الموالي: 1780- 1880، 1880- 1960"[39]. إلاّ أنّ الرأي الأكثر شيوعا بين الباحثين هو الرّأي الذي يتتبّع المراحل الأولى الممهّدة لتشكّل الحداثة متصوّرًا مفهوميًّا ومنجزًا متحقّقا في مستويات الواقع المختلفة. ويرى أصحابه أنّ الحداثة تدرّجت في أوربا عبر محطات أربع كبرى هي: حركة النهضة والإصلاح الدّيني، والحركة الإنسانيّة، والحركة العلمية القائمة على التّجريب، وعصر التنوير[40]. وهكذا فإنّ الحداثة تتداخل مع مراحلها المبكّرة، تلك التي اتّخذت تسميات مختلفة، وأفرزت جميعا ما بات يعرف بـ "الحداثة". وليس من شأننا في مبحث يتقصّد الفحص عن كيفيّة تمثّل الفكر العربي لمفهوم الحداثة تتبّع التّطوّرات المادّية: الصناعيّة والعلميّة الخ... ذلك أنّ دراستنا تتعلّق بالفكر والخطاب، فضلا عن أنّه لا أحد يطمع في استلهام ذلك المستوى من الحداثة بعد أن صار متجاوزا في العصر الحديث.

وأيّا ما كان الأمر، فلعلّ هذا الاضطراب والاختلاف بين الدّارسين هو ما حدا ببعضهم إلى إيلاء أهمية أكبر للبحث في الحداثة قيما وفلسفة ومبادئ. يقول دوميناك: "تبدو لنا الحداثة حقبة كرونولوجيّة محدّدة بدرجة أقلّ ممّا تبدو "فكرة معدِّلة"، أو ثقافة أو حالة فكريّة (مجموعة من الطموحات إلى البحث والقيم)"[41].

بناء على ما خلصنا إليه، مضافا إلى غايتنا المحدّدة في هذا المبحث، يجدر بنا أن نصرف الاهتمام إلى أهمّ السّمات التي تميّز الحداثة، أي إلى القيم والتصوّرات والمثل والمبادئ العامّة التي تكوّن، مجتمعة، قاعدة الحداثة التي باتت نمطا من العيش يحدّد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وبعالمه الرّمزي، ويكيّف رؤيته إلى الطبيعة، ومختلف أنشطته ورغباته الخ...

ومهما تنوّعت تلك القيم والتّصوّرات والمثل والمبادئ، فإنّه يجوز ردّها، بشيء من التّجاوز، إلى أربع سمات أساسيّة يمكن إجمالها على النّحو الآتي:

38- Jean Baudillard, article : Modernité: Genèse de la modernité, in E. U. 1997, corpus 15, p 552

39 - Jean -Marie Domenach, Approche de la modernité, éd. Marketing, Paris 1986 p 14

40 - أحمد بشاني، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية، ص ص 79- 85

41 - Jean -Marie Domenach, Approche de la modernité , opp. Cit. p 14

أ - العيش على غير قياس. ب - نزع القداسة عن العالم. ت- الفرديّة. ث- العقلانيّة

• أ- **العيش على غير قياس ورفض التقليد**

يقابل مصطلحُ الحداثة التّقليدَ، ويأخذ معناه الكاملَ من معارضته، بل إنّه لا معنى تامّا للحداثة إلاّ في مواجهة تقليد عريق، لذلك قيل: "إنّ الحديث عن الحداثة لا معنى له البتّة عندما يتعلّق الأمر ببلد لا تقاليد له ولا قرونا وسطى مثل الولايات المتّحدة، وبالعكس، فإنّ للتحديث صداما قويّا جدا في بلدان العالم الثالث ذات الثقافات التقليديّة"[42]. ويضيف جون بودريار في السياق نفسه: "إن خطوط تمايز الحداثة وخمائرها وإشكالياتها ومفارقاتها إنّما تتجلّى بقوّة حيث مأزقها التّاريخي والسياسي يبدو الأعنف من نوعه: في المجتمعات القبلية أو التقليديّة المستعمرة"[43]. ذلك أنّ جوهر الحداثة هو التغيّر المستمرّ، إنّها إيديولوجيا التغيير والعيش على غير مثال سابق. ولا يمكن أن تتحوّل هي بدورها إلى تقليد، إذ ليس لها خطاب مؤسّس ثابت. وإلى هذه السمة تعود صعوبة تعريف الحداثة، فيكتفي كثير من الدّارسين بمحاصرة دلالتها سلبيّا، وتقريب معناها بضدّها. يقول جون بودريار: "لسيت الحداثة مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا، وليست مفهوما تاريخيا بالمعنى الحقيقيّ، بل هي نمط حضاريّ خاصّ يتعارض مع النمط التقليديّ، أي مع كلّ الثقافات السابقة عليه أو التقليديّة"[44]. ويشمل مفهوم الثّقافات السّابقة أو التّقليديّة كلّ قواعد السّلوك والمواضعات القيميّة والاجتماعيّة والرّوحيّة والرّوابط والعلاقات الخ... وموقف الحداثة منها هو موقف الرّفض ونزع القداسة عنها.

ب – نوع القداسة

إذا كان المقدّس يعني الثّبات ورفض المساءلة ويستدعي التّسليمَ والقبول التّامّ، فإنّه يمثّل بخصائصه تلك النقيضَ الكاملَ للحداثة، لذلك فقد نزعت، نعني الحداثة، إلى رفض القداسة عن جميع مجالات الحياة، فـ"لا شيء بالنسبة إليها مقدّس، فهي لن تتوقّف أمام عتبة الطبيعة والجسد أكثر ممّا توقّفت على عتبات القصور والكنائس"[45]. وفي مقابل اتّجاه الدّين إلى المتعالي وإلى العالم الآخر وإلى المجرّد، انصرفت الحداثة إلى المحايث والدّنيويّ والمتعيّن. وقد تعمّق مجرى هذا التيّار بما تحقّق من ازدياد في "عدد المخترعات التّقنية والمكتشفات الآليّة الحربيّة (البواخر،

---

[42]-. Jean Baudrillard, article: Modernité, in E. U. opp.cit. p 552

انظر أيضا قول دوميناك: "إن إشكالية الحداثة لا تهمّ الولايات المتحدة إلا قليلا. ذلك أنّ تاريخها يبدأ في نهاية القرن الثامن عشر" Marie Domenach, Approche de la modernité, opp. Cit. p 13 -Jean

[43]- Jean baudrillard, article : Genèse de la modernité, E. U. p553

[44] - Ibid. p 552

[45]- Jean -Marie Domenach, Approche de la modernité, opp. Cit p 15

الطائرات، أجهزة البارود...) وتوغّلت التقنيات الحديثة في تضاعيف الحياة اليوميّة مثل الكهرباء والطاقة البخاريّة والمحركات الآلية بمختلف أنواعها. ولعلّ هذه الظّواهر هي ما يسمّى بالتحديث (La modernisation)، وهو من آثار الحداثة العقلية في شكلها المجرّد وغير المحسوس في العالم الأوربي في عصوره المتأخّرة"[46].

ولعلّ أوضح تجلّيات نزع القداسة من الحياة العصرية إنّما يتجلّى في تبنّي الحداثة لمفهوم العلمانيّة الذي يعني في أبسط تعريفاته الدعوة إلى "تخليص قطاعات المجتمع والثقافة من سيطرة المؤسسات الدينية ونواميسها (...) وإلغاء كلّ مرجع ديني"[47].

وقد لا يعني إلغاء المرجع الدّينيّ إبداع قيم وتصوّرات ومفاهيم ورموز مخالفة له بالضرورة، إذ ما حصل فعلا في التّاريخ الأوربيّ، كما يقول برهان غليون، أنّ الحداثة قد "جعلت من القيم السائدة قيما علمانيّة، أي سحبتها من يد الكنيسة ومن وصايتها، وجعلتها قيما اجتماعية مدنية خاضعة للعقل ومستمدّة منه، سواء ما تعلّق منها بالأحوال الشخصية أو بالأسماء أو بالتقاليد أو برؤية العالم الشاملة أو بالأخلاقيات، وأضافت إليها قيما جديدة حقوقيّة أو إيديولوجيّة مستمدّة من الثقافة الغربيّة غير الدينية"[48].

ت – الفرديّة

تعدّ هذه الخاصّيّة الرّحمَ المولّد الذي تخلّقت فيه الملامح الأساسيّة لمفهوم الحداثة إلى حدّ اعتبارها ثورة كوبرنيكيّة ثانية. يقول دوميناك: "فمثلما أنّ الأرض تدور حول الشمس، فإنّ الفرد، المتحرّر من مداره، يصبح مركز الكسموس الاجتماعي"[49]. وهكذا يجوز القول إنّ ميلاد فكرة الفرد

---

[46]- Peter Berger, Affrontés àla modernité, ed. Le centurion. Paris 1980 (traduction française par Alexandre Bonbien) p98

نقلا عن محمد صالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث، سلسلة موافقات، الكتاب 8، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1992)، ص 245.

[47] - فتحي القاسمي، العلمانية وانتشارها غربا وشرقا، سلسلة موافقات، الكتاب 16، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1994)، ص 46.

[48] - برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، (تونس: دار المعرفة للنشر، ط1، 1989)، ص 227.

[49]- Jean -Marie Domenach, Approche de la modernité, opp. Cit. p 17

انظر كذلك قوله: "ومهما يكن فإنّ قطيعة الفرد مع الكتلة السوسيولوجيّة الدينيّة التي يمثّل جزءا منها تظهر بوضوح في مبدإ الحداثة، ولذلك نتائج هائلة في كلّ المجالات: الثقافيّة والاقتصادية والقانونية والسياسية".

Jean -Marie Domenach, Approche de la modernité, opp. Cit. p 17

المستقلّ عن المجموعة الدّينية أو الاجتماعيّة والذي اختار أن يعيش في هذه الدنيا بنفسه ولنفسه هو ذاته تاريخ ميلاد مفهوم الحداثة. ولهذا المفهوم، مفهوم الفردية، نتائج خطيرة في كلّ الميادين الثقافية والاقتصادية والقانونية والسياسية[50]. وهكذا يتّضح أنّ مفهوم الفرديّة ذو أبعاد وجوديّة وقيميّة ومعرفيّة، به تجاوزت الذّات كلّ العراقيل والحجب التي كانت تحول بينها وبين فهم العالم وتعقّله، أيّا كانت تلك العراقيل والحجب الأرضية كالسّلطة الأبويّة والسياسيّة والقبليّة الخ... والسماويّة كالأديان والخرافات والأساطير والسّحر الخ...

ويكشف تاريخ هذا المفهوم عن لحظتين مهمّتين: الأولى دينيّة والثّانية فلسفيّة: أمّا اللحظة الدّينيّة فقد دشّنها رجل الدّين الألماني مارتن لوثر (ت. 1546م) بإعلانه لأطروحاته الدينية الخمس ضدّ القسوة فمثّلت بدايةً لتحرّر الدولة والمجتمع من سلطة الكنيسة على الدّولة، إذ أعيد تفسير الكتاب المقدّس بعد أن ترجم إلى اللغة المحلّية، وأصبح الفرد في علاقة مباشرة بالله دون واسطة من رجال الدين. وتوسّع هذا التيّار الإصلاحي الدّينيّ بانخراط رجل الدّين السّويسريّ جون كالفن فيه (ت. 1564م).

أمّا اللحظة الفلسفيّة فكان رائدها الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت (ت 1650) بتأسيسه مبدأ "الكوجيتو" المرتكز على الذّات العارفة قيمة مطلقة في طلب الحقيقة وتحصيل اليقين، وقد ترجمت مبادئه الأربعة هذا الموقف، وإذا كان ديكارت قد أسّس الحداثة الفلسفيّة، فإنّ لايبنيتز (ت. 1716م) هو أوّل من أرسى هذه الحداثة "على مبدإ العقلانيّة أي المبدأ القائل بأنّ لكلّ شيء سببا معقولا. ومحصّلة هذا المبدإ أن الإنسان تحوّل من كائن متأمّل للكون ومعجب ببديع خلقه إلى غازله منقّب عن أسراره"[51].

ث- العقلانية

كان لمبدإ العقلانيّة أثر مهمّ في تبلور مشروع الحداثة وتعميقه، ذلك أن العقلانية تعني القول بأوليّة العقل وبأن الإنسان قادر على إدراك الحقيقة بعقله، وأنّ العالم قابل للمعرفة العقلية لأنه قائم على قوانين ولا يخضع إلى نسق عشوائيّ، بل كلّ ما يحدث فيه يتمّ وفق سلسلة من التّرابطات التي تتّسم بالضّرورة وبالحتميّة. يعرّف جميل صليبا العقلانية بأنّها "القول إنّ كلّ موجود فله علّة في وجوده بحيث لا يحدث في العالم شيء إلا وله مرجع معقول"[52]، ذلك

---

[50] -Ibid. p 17

[51] - محمد الكحلاوي، الهوية والتحديث، سلسلة كتاب الحرية، (تونس: منشورات جريدة الحرية، ط1، فيفري، 2010)، ص 35.

[52] - جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج2، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1982)، مادّة عقل: ص 90

أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية وأن العقل لا يحتاج إلى عون خارجي لإدراك موضوعه، ولما كان العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، فإن كلّ فرد قادر من حيث المبدإ على تعقّل العالم، وهكذا شكّلت العقلانيّة نسقا شاملا للحياة السياسية، إذ وقع التخلّص من النّظام الفرديّ المطلق وإرساء نظام بديل يقوم على الدّيمقراطية والفصل بين السّلطات والتّعاقد بين أفراد أحرار[53]. وفي المجال الاجتماعي قضت العقلانيّة بحرية الأفراد وتساويهم في الحقوق، وفي المجالين الدّيني والأخلاقي كانت الدعوة إلى حرية الضّمير واستقلال الحياة الأخلاقيّة عن الدّين وتكريس البعد الدّهري الدّنيويّ للحياة، وفي المجال العلمي تخلّص الأوربيون من بعض النّظريّات العلميّة في علم الفلك وغيره من العلوم[54].

فإذا كان هذا شأن الحداثة إجمالا، فإنّ تقديمها لا يكتمل دون الإلمام، ولو سريعا، عمّا بات يعرف بما بعد الحداثة. لا بسبب العلاقة الوثيقة بين المفهومين فحسب، بل لأنّ الفكر العربيّ، وفكر أركون منه، قد انخرط في محاورتها، وتمثّلها، أيّا كان شكل تلك المحاورة وهذا التمثّل.

2- ما بعد الحداثة: التأريخ والخصائص والقيم

أ- التأريخ

يستند التأريخ لما بعد الحداثة إلى عدد من المؤلّفات التي أعلنت عن انتهاء عصر الحداثة، وباشرت تشكيكا واسعا في مسلّماتها الكبرى كالعقل والحقيقة والتّاريخ الخ... ومن أهمّ روّادها الأوائل: ميشال فوكو (خاصّة منذ كتابيه: الكلمات والأشياء 1966 Les mots et les choses، وحفريات المعرفة L'archéologie du savoir 1969) وجاك دريدا (منذ محاضرته بجامعة جونز هوبكنز (1967) وفيه ظهرت آراؤه في البنيوية والتفكيكيّة وما بعد الحداثة، وكذا منذ كتابه: الكتابة والاختلاف L'écriture et la différence (1967)) وكلاهما ينتمي إلى ما يسمّى بتيّار التفكيك، وجان فرنسوا ليوتار (وضع ما بعد الحداثة: تقرير عن المعرفة La condition (1979) (postmoderne: rapport sur le savoir)، وإيهاب حسن (منذ مقالته: تقطيع أوصال أورفيوس (1963)، وكتابه: أدب الصّمت (1967))* الخ...

---

[53] - Jeans Jacques Rousseau, Du contrat social, édi. Cérès, Tunis. 1994. chap. 6, p16

[54] - امبارك حامدي، من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر: برهان غليون وعبد الله العروي أنموذجا، (تونس: الدار التونسية للكتاب، ط1، 2015) ص ص 24، 25.

* يذكر صبحي حديدي أنّ ليوتار فيلسوف الحداثة الأوّل قد اعتمد على إيهاب حسن في الأمثلة الثقافية التي التمسها لما بعد الحداثة. وكان إيهاب حسن المصري الأمريكي من أوائل من وقفوا على تجلياتها في الرواية الغربية في ما سمّاه بـ"أدب

وقد بدأ استخدام مصطلح ما بعد الحداثة بصورة منهجية واضحة في نهاية السّتينات من ق 20، وذلك في حقل الدّراسات النّقدية والاجتماعيّة في أمريكا، في كتابات كل من هاري ليفين (Harry Levin) وليزلي فيدلر(Leslie Fiedler) وإيهاب حسن، وغيرهم. على أن إيهاب حسن نفسه يذهب إلى أنّ الاستخدام الأوّل (غير المنهجيّ) يعود إلى كتاب الإسباني فيديرويكو دي أونيس "أنطولوجيا الشعر الإسباني والإسباني - الأمريكي" الصادر عام 1943"[55].

ولمّا كانت الظّاهرة تسبق المفهوم، فإن بداية تشكّل ما بعد الحداثة في شتّى المجالات، وتبلور أسبابها وأسسها الاجتماعيّة والاقتصادية والثقافيّة قد ظهرت قبل ستّينات القرن الماضي كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين. ولكنّهم اختلفوا في تحديد التّاريخ اختلافا شديدا.

وقد جمع ليوتار في مقدمة كتابه: "وضع ما بعد الحداثة" بين تحديد موضوع اشتغاله ومجال هذا الاشتغال الحضاري

من جهة، وبين التّأريخ للظّاهرة من جهة أخرى، بقوله: إنّ موضوع هذه الدراسة هو وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوّرا. وقد قررنا أن نسمها بـ"ما بعد الحداثة". الكلمة دارجة الاستعمال في القارة الأمريكية بأقلام علماء اجتماع ونقّاد. إنه يعني حالة المعرفة بعد التحوّلات التي أثّرت في قواعد اللعبة في العلم والأدب والفنون بدءا من نهاية القرن 19"[56].

ويطرح بروكر كذلك، في سياق التأريخ، بدايات مختلفة لظهور حقبة ما بعد الحداثة، منها: سبعينات ق19، وخمسينات القرن 20، والخمسينات والستينات من ق 20، وثمانينات ق 20 الخ... ويذكر أن تشارلز جينك يرى أنها ظهرت في س 15 و32 دقيقة من مساء يوليو 1982[57].

أمّا نيكولاس رُزْبرج، فيؤرّخ للحداثة وما بعد الحداثة على النحو الآتي:

- الحداثة: 1880- 1930.

الصمت" الغربي. ويؤكد هذا الرأي أيضا المعماري الأمريكي تشارلز جنكس وغيره. راجع مقاله: الحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة: ماذا في "الما بعد" من قبل ومن بعد؟ ضمن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، تحديدات ا (إعداد وترجمة)، سلسلة نصوص فلسفية عدد13، (الدار البيضاء: دار توبقال، ط1، 2007)، ص 55

[55] - صبحي حديدي، الحديث – الحداثة – ما بعد الحداثة ماذا في الـ"ما بعد" من قبل ومن بعد؟ ضمن: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[56] - Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, Ed. minuit,Paris 1979. p 7. voir aussi p 9

وفيها يقول أيضا: أيضا" إنه تقرير عن المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوّرا".

[57] - - بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر. عبد الوهاب علّوب، مر. جابر عصفور، (الإمارات العربية المتحدة: منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995)، ص 16

– ما بعد الحداثة: 1930 – 1990 تقريبا.[58]

ومهما تكن الاختلافات فإنّ الرّأي الغالب يذهب إلى أنّ مشروع ما بعد الحداثة قد بدأ منذ السبعينات، واتّجه إلى التّطابق مع تيار ما بعد البنيوية الفرنسية من خلال أعمال رولان بارت الأخيرة، وجاك دريدا وجاك لاكان الخ... على اختلاف اهتماماتهم. وذلك بسبب التحوّلات الاقتصاديّة العنيفة التي عرفها النّظام الرّأسمالي، وتحوّله إلى "نظام ما بعد صناعي" نتيجة للتّطوّر السّريع الذي أحدثته ثورة تكنولوجيا المعلومات، والاتّجاه صوب أشكال من الاستهلاك والاقتصاد المعولم.

ويتجلّى هذا الوصل بين التحوّلات الاجتماعية والاقتصاديّة وبين نشأة ما بعد الحداثة في تنظيرات ليوتار الأساسيّة، وإنّ حدّ بحثه/ تقريره على مجال الثّقافة بوصفه مجالا لتوصيفه بـ"ما بعد حداثي"، مؤكّدا على طابع التّفاوت في بروز الظّاهرة في أوروبا بحسب اختلاف الدّول، وبحسب اختلاف المجالات في الدّولة الواحدة. يقول ليوتار: "فرضيتنا في العمل هي أنّ المعرفة تتغيّر منزلتها في الوقت نفسه الذي تدخل فيه المجتمعات في العصر المسمّى ما بعد صناعي والثّقافات في العصر المسمّى ما بعد حداثي. هذا التّحوّل بدأ منذ نهاية الخمسينات على الأقلّ. وهو تاريخ يشير، بالنّسبة إلى أوربّا، إلى نهاية البناء من جديد. وهو أمر متفاوت السّرعة بحسب الدّول، وفي الدول ذاتها بحسب مجالات النّشاط".[59]

أمّا نتائج هذه التحوّلات فتجسّدت في انتشار الرّيبة والشّكّ في مفاهيم مثل العقل، والحقيقة، والدّولة والطّبيعة الإنسانيّة. وعلى هذا النّحو كانت ما بعد الحداثة ثورة على الحداثة. يقول آلان توران في سياق المقارنة بينهما: "إذا كانت الحداثة قد ربطت بين التقدم والثقافة، معارضة ثقافات ومجتمعات تقليدية بثقافات ومجتمعات حديثة، مفسرة كل واقعة اجتماعية أو ثقافية بمكانتها على المحور تقليد- حداثة، فإن ما بعد الحداثة تفصل ما كان مرتبطا. (...) من أجل تعريف ما بعد الحداثة، ينظر جياني فاتيمو إلى تحوّلين، ويعتبرهما أساسيين: نهاية الهيمنة الأوروبية على مجموع العالم وتطور الوسائل السمعية البصرية التي أعطت الكلمة للثقافة "المحلية" أو لثقافات الأقليات. هكذا تختفي النزعة الكونية التي كانت تعلق أهمية مركزية على الحركات الاجتماعية التي كانت أوروبا القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر تفترض أنها تناضل

---

[58] - نيكولاس رزبرج، حالات الحداثة وما بعد الحداثة، ضمن محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 75.

[59] - Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, opp. Cit.. p11

من أجل أو ضدّ العقل والتقدم. لم يعد المجتمع وحدة، وإذن ليس لأي شخص أو فئة اجتماعية أو لخطاب أن يحتكر المعنى. الأمر الذي يقود إلى تعددية ثقافية تدافع عنها الكثير من الأعمال"[60].

والملاحظ، في هذا الصّدد، أنّ خطاب ما بعد الحداثة لم يكن سجاليّا محضا، يكتفي بالردّ على خطاب الحداثة، بل يكشف النّظر عن أنّه مع بداية الثمانينات صار يحيل على ثلاثة معاني: "للإشارة إلى المرحلة الثقافية التي نعيشها والتي توصف بعبارات قيامية Apocalyptic، وبوصفها ممارسة جمالية تمزّق فرضيات تسليع الثقافة commodification of culture من خلال ما يسمى "سياسات الرغبة"، وأخيرا بوصفها نقدا لفرضيات عصر التنوير أو خطاب الحداثة وأسسه المتمثلة في الإيمان بالعقلانية الكونية الطابع"[61].

فما هي القيم التي بشّرت بها ما بعد الحداثة؟ وما خصائصها؟

قيمها وخصائصها

يشير مصطلح "ما بعد الحداثة" (Postmodernité) عموما "إلى شكل من أشكال الثقافة المعاصرة. فما بعد الحداثة هي أسلوب في التفكير يبدي ارتيابا بالأفكار والتصوّرات الكلاسيكيّة لفكرة الحقيقة، والعقل، والهويّة والموضوعيّة، والتّقدّم أو الانعتاق الكونيّ والأطر الأحاديّة والسرديّات الكبرى أو الأسس النهائيّة للتّفسير، وهي ترى العالم بخلاف معايير التنوير هذه بوصفه طارئا، عرضيا، بلا أساس، متباينا، بعيدا عن الثّبات، وبعيدا عن القطعية، وبوصفه مجموعة من الثقافات أو التأويلات الخلافية التي تولّد قدرا من الارتياب حيال موضوعيّة الحقيقة والتاريخ والمعايير والطبائع التعيّنة والسرديات المتماسكة"[62]. وهكذا، فإنّ ما بعد الحداثة تبدو استدراكا على ما بدا من اعتداد مفرط بالعقل التّقنويّ الأداتيّ، وبما يسمّيه ليوتار بالحكايات الكبرى، وتشكيكا في إمكانيّة تحصيل الحقيقة التّامّة والنّهائيّة على نحو أفضى إلى التوحّش والإرهاب، وظهور مجتمع الاستهلاك، في مقابل الإهمال الذي لقيته أبعاد أساسيّة في الكيان الإنسانيّ. فكان أن سعت ما بعد الحداثة إلى توسيع ما ضيّقته الحداثة، وإلى إعادة ما أهملته، فـ"قد وسعت مكتسباتها ورسختها، [و] وسعت مفهومها ليشمل اللاّعقل، [و] وسعت مفهومها عن القدرات الإنسانية لتشمل المتخيل والوهم والعقيدة والأسطورة، وهي الملكات التي كانت الحداثة الظافرة

---

60 - ألان تورين، نقد الحداثة، ضمن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ص 24، 25.

61 - فخري صالح، الأسس النّظرية لما بعد الحداثة، نزوى (مجلة فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان) عدد 28، أكتوبر 2001

http://www.nizwa.com/volume 28/p273-276.htm 15/05/2006

62 - تيري إيغلتون، الحداثة وما بعد الحداثية، ضمن: المرجع السابق، ص10.

المزهوة بذاتها وبعقلانيتها الصارمة قد استبعدتها"[63]. ولم يقتصر هذا التّوسيع على ما يعرف بمجال الإنسانيات، بل تعدّاه إلى مجال العلوم الدّقيقة. فقد شكّك بول فيرابند في القطيعة التي أقامها العقل الحداثي بين مختلف الفعاليات الفكرية الإنسانية كالعلم والأسطورة، أو العقل والخرافة. يقول فيرابند: "العلم أكثر قربا من الأسطورة (...) غير أنّه ليس الأحسن بالضرورة. فالعلم ثرثار وصاخب ووقح، وهو ليس بالأساس أعلى منزلة"[64]. ودعا، بناء على ذلك، إلى ضرورة التخلّي عن تلك الثنائيات الزّائفة من قبيل العقل والعقلانية والعلم والدين[65].

ويُلاحظ أنّ للمفكّرين والباحثين موقفين إزاء علاقة ما بعد الحداثة بالحداثة:

موقف أوّل: يرى في ما بعد الحداثة ذهابا بقيم الحداثة الأساسيّة إلى حدودها القصوى، أكثر ممّا هي قطيعة وتجاوز. يقول الباحث المغربي محمد سبيلا في هذا المعنى: "الحداثة البعدية هي حداثة أعمق وأرسخ قدما لأنها أصبحت أكثر مرونة على احتواء نقائضها، وفي ذلك تجاوب عميق مع ماهية الحداثة نفسها كتجاوز مستمر، وقطيعة دائمة، وتنكر دؤوب لذاتها، أو حسب تعبير جميل لآلان تورين في كتابه: نقد الحداثة إنّ العلامة الأكيدة على الحداثة هي الإشارات المناهضة والمضادة للحداثة التي تطلقها هذه الأخيرة"[66].

وموقف ثان: وهو موقف يوصف بالرّاديكالية، إذ يقول بالقطيعة بين الحداثة وما بعد الحداثة، ولا يقنعه القول بأنّ الحداثة مشروع لم يكتمل، وأنّه ينبغي الاحتفاظ بالمشروع الحداثي مع نقده وتوسيعه وتلافي نقائصه[67]، وهو ما يعني أنّ كلّ اجتهاد، تعديلا كان أو إضافة أو تجاوزا لبعض مقولاتها إنّما يظهر من صلبها. ويبيّن بيتر بروكر هذا الفارق عبر المقارنة بين هابرماس وليوتار بقوله: "في حين يواصل هابرماس بحثه عن أخلاقيات اجتماعية تقوم على

[63] - محمد سبيلا، هل ما بعد الحداثة ضد الحداثة. ص1، موقع aljasad.net

[64] - Paul Feyerabend, Thèse sur l'anarchisme épistémologique. Alliage no 28. 1996. p2. www. Tribune.com

[65] - Paul Feyerabend, Contre la méthode, Esquisse d' une théorie anarchiste de la connaissance. Traduit de l'anglais par: Baudoin Jurdant et Agnès schulemberger. Edi. du seuil. Paris 1979. pp 51- 52.

[66] - محمد سبيلا، هل ما بعد الحداثة ضدّ الحداثة؟ ص1، موقع aljasad.net

[67] - ألقى هارماس محاضرة في سبتيمبر 1980 وعنونها بـ"الحداثة مشروع ناقص" وذلك بمناسبة منحه جائزة أدرنو بمدينة فرانكفورت، ثم طبع المقال بعنوان: "الحداثة في مقابل ما بعد الحداثة". ردّ هابرماس في هذا المقال على عالم الاجتماع الأمريكي دانييل بيل الذي بالغ في تقدير تأثير المجتمع ما بعد الصناعي على الحداثة الثقافية، وردّ على نقد دريدا وفوكو للحداثة والتنوير.

وتحليل أطروحته مضمّن في كتابه: Discours philosophique de la modernité, traduit de l'allemand par Bouchindkomme et Rainer Roochlitz. Edi. Gallimard 1988.

وقد ترجمته فاطمة الجيوسي تحت عنوان: القول الفلسفي للحداثة (دمشق: 1995)

العقل، يحذو ليوتار حذو نيتشه في نقده للدعاوى الكلية للعقل ليذهب إلى أن الهدف ليست له أسس أخلاقية أو فلسفيّة أو "شرعية". (...) [و] يرى ليوتار أن المعايير التي تنظّم "دعاوى الحقيقة" المعرفيّة مشتقّة من "ألعاب لغوية" تعتمد على السياق لا على القواعد المطلقة أو الثوابت"[68].

ولعلّ من أهمّ الخصائص المميّزة لما بعد الحداثة، والمنشئة للقطيعة مع الحداثة في نظر بعضهم، هي خرقها للإجماع وكسر التّوافق، ورفض المفاهيم الكلية الجامعة، والمشابهات، في مقابل تأسيس منطق المرونة والاختلاف. يقول بعضهم: "في هذا السّياق من التفكير ما بعد الحداثي يحلّ مفهوم خرق الإجماع محلّ مفهوم الإجماع، وتقوم المقاربة الجمالية للعالم بتحريرنا من عنف المفهومات الكلية "منطق الشبيه" الحداثي مقابل "منطق المختلف" ما بعد الحداثي"[69].

هكذا، يخلص النّاظر في ظاهرتي الحداثة وما بعد الحداثة إلى اختلاف الدّارسين والمنظّرين في تحديد تواريخ نشأتيهما، واتّفاقِهم، في المقابل، على جملة من القيم والخصائص المميّزة لكلّ منهما يتمّ إجمالها غالبا في جملة من الثنائيات المتقابلة: اليقين/ والشكّ واللاّيقين، الاجماع/ الاختلاف، الثنائيات المتضادّة/ انصهار الأضداد، القواعد المطلقة/ الألعاب اللّغوية، الحكايات الكبرى/ الحكايات الصّغرى الخ... على أنّهم، من جهة أخرى، يختلفون في تحديد علاقة ما بعد الحداثة بالحداثة نفسها: هل أنّ الأولى تعميق للثّانية وتتميم واستمرار لها؟ أم هي ثورة عليها وقطع معها بعد جملة التّحوّلات التي شهدها النّظام الرّأسمالي، والكوارث التي حلّت بالعالم جرّاء تبنّي الحداثة وقيمها ومقولاتها؟

فكيف نظر محمد أركون إلى الحداثة وما بعد الحداثة؟ وما وجوه النّقص التي رصدها؟ وما الذي عابه على التمثّل العربي للحداثة؟

II- نقد الحداثة

يتميّز الموقف الأركوني من الحداثة بعدم الانبهار، وهو ما أهّله إلى تبنّي مقاربة نقديّة تبيّن مكاسبها مثلما تبيّن حدودها. ويمكن إجمال مؤاخذات أركون للحداثة في ما يلي:

1- نقد الطّابع الإقصائيّ للحداثة وتمركزها حول الذّات الأوروبّيّة.

يرى محمّد أركون أنّ جذور إشكالية الحداثة وعوائق تمثّلها في الجانب العربي الإسلامي تتركّز في أنّ العرب والمسلمين لم يكونوا مشاركين فيها، ولم تتمّ بتطور ذاتي في أوطانهم، بل تمّت

[68] - بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 220

[69] - فخري صالح، الأسس النظرية لما بعد الحداثة، مجلة نزوى، مرجع سابق.

بطرق لم تخل غالبا من عنف وصدام بكل ما يترتّب عن ذلك من مشاكل وردود أفعال70. وتأسيسا على الظروف التي حفّت بدخول الحداثة إلى البلدان العربيّة والإسلاميّة كانت الإشكاليّة الأولى هي إشكالية الخصوصية والكونيّة، وكان تاريخ 1492م لحظة فاصلة في بداية المركزية الأوروبية، وهي لحظة تاريخية تكتسي رمزية مزدوجة، ففي تلك السنة أُكْتُشِفتْ أمريكا، وفيها حصل طرد اليهود والمسلمين من إسبانيا من قبل محاكم التفتيش الكاثوليكية المسيحية، ومنذ ذلك التاريخ إلى اليوم تواصل العرقية المركزية الغربية مسيرتها المتفوّقة المتبجّحة دون مراعاة لتراث الشعوب الأخرى. تلك الشعوب التي لم تشارك في إنتاج الحداثة الفكرية والمادية، ولكنها تصيبها بشظاياها، وتتعرض لإكراهاتها الأكثر قسوة، وتعاني كلّ الآثار السلبية المترتبة عنها71. وقد ترجم الإيمان بالتقدّم اللاّنهائيّ تلك المركزيّة الأوربيّة ونرجسيّة الرجل الأبيض واعتقاده بتفوّق حضارته. ولذلك دعا أركون إلى الحدّ من تلك النزعة المركزيّة التي تقوم عليها الحداثة عبر ضرورة تطعيمها بخصوصية الذّات الحضاريّة المتميّزة بتاريخها الخاصّ وقيمها. وتعدّ محاولة أركون توحيد التّراثين العربيّ والغربي في ما سمّاه بالتراث الكلّي والتراث المتوسّطي* محاولة لدمج الحضارة الإسلامية في الحضارة الغربية، سعيا إلى فكّ عقدة التفوّق الغربي بالانفتاح على التراث الإسلاميّ والاعتراف بإنجازاته في إطار التاريخ الطويل الذي أفضى إلى حضارة الإنسان الحديث. ويأسف أركون إلى استمرار الباحثين الغربيّين في التمسّك بالرؤية الخطّيّة المركزية للحداثة، ويقول في ذلك: "إننا نجد أنه حتى الباحثين (كذا!) الأكثر انفتاحا يظلون سجناء الرؤيا (كذا!) الخطية التقليدية والجدالية بل والتيولوجية الخاصة بالغرب. تتمثل هذه الرؤيا الخطية المستقيمة (linéaire) في النظر للتاريخ انطلاقا من صورة معينة للعصور الإغريقية والرومانية القديمة (antiquité) مفصولة تماما عن "الشرق الإسلامي"."72 إنّ وجه الاعتراض على المركزيّة الأوروبية خاصة والغربيّة عامّة هو أنّها تنصّب مشروعيّة عليا للعقل والحقيقة موطنها التاريخ

---

70 - راجع: محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر. وتقديم هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2009)، ص 309، وعبد المجيد الشرفي، لبنات: في المنهج وتطبيقه، سلسلة معالم الحداثة، (تونس: دار الجنوب للنشر، ط2،2011)، ص 27. والإسلام والحداثة، سلسلة موافقات4، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991)، ص 30.

71 - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 309.

* يقصد أركون بالتراث الكلّيّ التراث العالِم والتّراث العرقيّ المحلّي للشّعوب. ويعني بالتّراث المتوسّطي جملة الموروث العربي والإغريقي والسّامي الذي تشكّل على شواطئ البحر الأبيض المتوسّط. لمزيد التوسّع راجع على التّوالي: محمد أركون، نحو نقد العقل العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 293، وكتابيه: قضايا في نقد العقل الديني، تر. وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2000)، ص 270. وتاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، (بيروت: مركز الانماء القومي، بيروت – الدار البيضاء: والمركز الثقافي العربي، ط3، 1998، ص 21

72 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (بيروت: مركز الإنماء القومي، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط2، 1996)، ص 40.

الغربي دون غيره، وهو ما يؤدّي إلى تنميط الثقافة والفكر وقتل الإبداع، فضلا عن تهميش باقي ثقافات العالم حتّى تلك التي أخصبت الفكر العالمي وسادت لفترة من التّاريخ غير قليلة كالثقافة العربية الإسلاميّة، ولذلك يكتسب دفاع المدافعين عن الخصوصية والاختلاف صفة المنافحة عن الحداثة ذاتها بقدر ما هي دفاع عن الثقافات المحليّة. وإلى السبب ذاته (بالإضافة إلى أسباب أخرى كما سنرى) يعود رفض أركون لمصطلح "ما بعد الحداثة"، أي إلى مضمراته النّظريّة واستتباعاته المنطقيّة المكرّسة للمركزيّة الأوروبيّة. فهو يرى أنّ هذا المفهوم "يسجننا داخل مسار واحد للفكر أو العقل: هو المسار الأوروبي أو الغربي، فبما أن الحداثة نشأت في أوروبا فإن ما بعد الحداثة سيكون مركزها أوروبا أيضا بالضرورة. وهكذا لا نخرج من المركزية الأوروبية بل نظل مسجونين داخلها"[73].

2 - التعامل الميتافيزيقي مع الحداثة

سعى أركون إلى تفكيك مصطلح الحداثة من أجل تبديد الوهم الرّائج بواحديتها، والتعامل معها تعاملا ميتافيزيقيّا لاهوتيّا بتصويرها في هيئة القدر الذي لا محيد عنه في أصوله وفصوله، والحال أنّها في العالم الغربيّ ذاته تتلوّن بخصوصيّة الواقع المحلّي في مستوياته المختلفة. يقول أركون: "الحداثة بالنسبة للأنكليز تعني التسلسل الزمني أو التطوّر من خلال تعاقب الزمن. وأما بالنسبة للفكر الفرنسي والألماني فإن الحداثة تعني أولا وقبل كل شيء الموقف الفلسفي من الوجود، وهو ما عبر عنه الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس في كتابه: الخطاب الفلسفي للحداثة"74. ويلاحظ الدّارس القرابة الواضحة بين موقف أركون من وهم الواحديّة والمركزيّة الذي روّجته الحداثة وبين موقف المفكّر المغربيّ محمد عابد الجابري منه. فقد أكّد على خمس ملاحظات يرتبط بعضها ببعض ارتباط نتيجة بسبب، وهي:

- أنّه لا توجد "حداثة مطلقة، كلّية وعالميّة، وإنّما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر"

- أنّها "ككل الظواهر التاريخيّة مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنيّة".

- أنّ "الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، وغيرها في اليابان".

---

[73] - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 33.

[74] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم ترجنة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2000)، ص 99.

- أنّهم "يتحدّثون اليوم عن "**ما بعد الحداثة**" باعتبار أنّ الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر (...) [و] في أعقاب "**عصر الأنوار**" (القرن الثامن عشر) هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب "**عصر النّهضة**" (القرن السادس عشر)".

- أنّ الأمر في البلاد العربية يختلف، إذ أنّ ""**النهضة**" و"**الأنوار**" و"**الحداثة**" لا تشكّل عندنا مراحل متعاقية يتجاوز منها اللاحق السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة"[75].

3 - علاقة الزمني بالروحي

ومن المظاهر التي صاحبت انتشار الحداثة وتطوّرها، وكانت محلّ نقد أركون كذلك، العلاقة التي أرستها الحداثة بين الزمني والروحي، وجعلت بموجبها الغلبة للأوّل على الثاني، وهو ما نتج عنه تصوّر مخصوص للإنسان يحصر ماهيته في بعده المادّي الصرف. يقول أركون إنّ: "الحداثة الأوروبية (أو الغربية بشكل عام) قد أعطت الأولوية للجانب الزمني، المادي، الاستهلاكي، وأهملت الجانب الروحي عن طريق رميه في الدائرة الخاصة لحياة الإنسان. وهكذا تم تغليب حقوق "الفرد – المواطن" على حقوق "الشخص – الروح". بمعنى أن الإنسان لم يعد منظورا إليه كروح، كداخلية حميمة، وإنما كفرد مواطن له حقوق مادية عديدة ينبغي إشباعها فقط."76 إنّ هذا الخلل الذي شخّصه أركون في تصوّر الحداثة لماهية الإنسان يتنكّر للوظيفتين الأنطولوجيّة والنّفسية اللتين ينهض بهما البعد الروحي في حياة الإنسان بما يضفيه من معنى على حياته، وهو ما عجزت الحداثة عن تعويضه. ولعلّ من أخطر النتائج التي يمكن أن يفضي إليها تنكّر الحداثة للدّين، عند أركون، هو بتر التّاريخ الإنساني بأثر رجعيّ بالتّهوين من شأن الأدوار التي لعبها فاعلون رمزيون في الحقلين الروحي والجمالي في دفع المسار الإنساني الطّويل للوصول إلى القيم وأنماط العيش والتفكير الحديثة. وفي هذا السياق يتفهّم الدّارس حدّة نقد أركون للحداثة، إذ يرى أنّ تغلّب الجانب التكنولوجي المصرفي المنفعي في الحداثة على الجانب الروحي الإنساني لا يمكن أن يؤدّي إلاّ إلى تهميش دور الأنبياء والقدّيسين واللاّهوتيين والفلاسفة والشعراء والفنانين والأبطال التاريخيين الذي قدموا للبشرية خيرة ما عندهم. إنّها تعني احتقار منجزاتهم ورميهم في دائرة النسيان والاقتصار على جعلهم مادّة للتبحّر الأكاديمي الجافّ

---

[75] - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991)، ص 16

[76] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 254. وفي هذه النقطة يقول أركون في المصدر نفسه أيضا: "البعد الروحي العالي المستوى غاب عن أفق الحداثة التكنولوجية التي أخذت تعامل الإنسان وكأنه شيء من جملة أشياء أخرى. هنا تكمن إحدى نواقص الحداثة الأساسية." ص 169.

وللنسيان والإهمال.[77] وقد تُرْجِم هذا الشطط الحداثي في الطّرح العلماني المعادي بصورة مطلقة للبعد الروحي ومنه تحديدا الدّين والتّراث، وهو ما رفضه أركون. فأكّد على نسبة هذا التطرّف العلماني إلى إحدى مراحل الحداثة وهي حداثة القرن التاسع عشر وعقلانيته المتطرّفة في علميتها ووضعيتها وإيمانها المطلق بنظرية التطوّر. تلك الحداثة التي دفعتها مغالاتها في الاعتداد بالعقل والعلم إلى ازدراء ما دونهما من تراث ديني وغير دينيّ. يقول أركون: "التضاد الحاد والقاطع بين التراث والحداثة لم يشكل في التاريخ إلا لحظة محددة هي لحظة العقلانية العلموية التي فرضت تحديداتها ووصفاتها. لقد تجاوزنا هذه المرحلة الآن."[78] وهكذا فأركون يباشر قراءة تاريخيّة للمسار الحداثيّ، ولا يعتبرها منجزا تامّا، بل يميّز بين مراحلها، ويبيّن ما اختصّت به كل مرحلة من تلك المراحل على النحو الآتي:

- حداثة ق16م وتبحرها الفيلولوجي اللغويّ.
- حداثة عصر التّنوير وعقلانيّته المتميّزة.
- حداثة ق 19 وعقلانيّته المتطرّفة في علميتها ووضعيّتها وإيمانها المطلق بنظرية التطوّر
- الحداثة الحاليّة وعقلانيتها الأكثر انفتاحا ومرونة وقلقا وحركية وتواضعا وتردّدا وتفكيكية واختراقا لكل أنواع الثقافات وليس الانغلاق داخل ثقافة واحدة مركزية هي الثقافة الأوروبية، وهي الحداثة التي يؤيّدها أركون ويدعو عقلها بـ"العقل الجديد" أو"العقل الاستباقي أو العقل المستقبلي"[79].

وبناء على ما تقدّم، يمكن للدّارس أن يتفهّم تبنّي أركون لموقف جوليا كريستيفا المحبّذ للحداثة "التي تبلورت على يد كافكا وبنيامين وحنّة آرِنْدت. وهي حداثة تصغي جيدا للكتاب المقدّس ولكن تصغي أيضا إلى نيتشه وهيدغير والفينومينولوجيا."[80] كما يتبنّى دعوتها إلى ما تسمّيه بالحداثة التّحليلية التي فسحت المجال للحياة الداخلية للأفراد أن تنتفض وتتمرّد بسبب كوارث العولمة في هيئة إبداع يعترف بمديونيته ويحافظ على استقلاليته في آن تجاه التّراث المثلّث الأبعاد: اليهوديّ والمسيحيّ والإغريقيّ بالإضافة إلى التطعيم الإسلاميّ[81]، ووجه تقريظ

---

[77] - محمد أركون، نحو نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص160.

[78] - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 68. ويقول أركون أيضا في هذا المعنى: "ينبغي علينا رفض مزاعم الفكر العلمانوي الذي يدعي أنه يمثل المرحلة الحاسمة من تحرير العقل خارج كل العقائد الخيالية." من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،، بحوث اجتماعية II، (لندن: دار الساقي، ط1، 1991)، ص 104

[79] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 99.

[80] - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 168.

[81] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أركون لهذا الموقف هو إيمانه بـ" الحاجة التاريخية الملحة لمواجهة التحديات التي يقذفها التاريخ المعاصر في وجهنا اليوم بخصوص مستقبل الأديان التي ينبغي أن ترافق الوضع البشري وتواسيه"[82]. وكما هو شأن أركون دائما فإنّ تعامله مع شتّى الأطروحات هو تعامل نقديّ لا يتردّد في تسجيل تحفّظاته، ولذلك عاب على موقف كريستيفا النقدي للحداثة، على إعجابه به، التقوقعَ داخل التّحقيب الزّمني والمعرفي المتعلق بالمسار الأوروبي وإهمال التّحقيب الزّمنيّ المعكوس الخاصّ بالمسار الإسلاميّ.[83]

4 – الحداثة ومفهوم الحقيقة والإيديولوجيا

وفي سياق نقد الحداثة أيضا، يحدّد أركون ملمحين يتطابق فيهما، على نحو مفارق، موقف بعض دعاة الحداثة بموقف المؤمنين المحافظين:

- أمّا الملمح الأوّل فهو اعتقاد أحد تيّارات الحداثة بوجود مرجعيّة عليا تحتكر الحقيقة المطلقة، وتسبغها على من تشاء وتحجبها عمّن تشاء، في تجاهل تامّ لأحد مسلمات الحداثة الأساسية، وهي نسبيّة الحقيقة وصيرورتها، وهو ما يجعل هذا التيّار مستنسخا لأحد وظائف الإكليروس الدّيني في المسيحيّة أو طبقة الفقهاء في الإسلام. يقول أركون: "لا نزال نلاحظ في كل مكان وجود تيار قوي يستنجد بعقل التنوير من أجل إدانة ومكافحة بربرية عصرنا وأصوليته المتعصبة الظلامية. وهم إذ يفعلون ذلك يحافظون على الوهم القائل بوجود ذروة عليا للمرجعية. وهي ذروة معتبرة بشكل مسبق كسلطة مقدسة للصلاحية والتصديق على القرارات البشرية أو عدم التصديق. ونلاحظ في ذات الوقت أن المؤمنين المتدينين يمارسون نفس العملية عن طريق التعليق إلى ما لا نهاية على الحقائق الخالدة أو الأبدية للكتابات المقدّسة"[84].

- ويتمثّل الملمح الثّاني في تحوّل الحداثة إلى إيديولوجيا للتبرير وإضفاء الشرعية على أوضاع غير حداثية، وتحويل مطلب الحداثة إلى مجرّد سجال لمناكفة الخصوم الفكريين والسّياسيين، دون سعي حقيقيّ لبناء مشروع حداثي، مثلها في ذلك مثل تحوّل الدين إلى إيديولوجيا[85].

---

[82] - المصدر نفسه، ص 167.

[83] - المصدر نفسه،، ص 168.

[84] - المصدر نفسه، ص 43.

[85] - للوقوف على المعاني السلبية لمفهوم الإيديولوجيا (الفكر الإيديولوجي معارض للفكر الموضوعي/ الإيديولوجيا قناع/ الإيديولوجيا ستار يبعد عن الحياة)، راجع: عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، (بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط5، 1993)، المقدمة، ص ص 9-13، والفصل الثالث: الأدلوجة/ قناع، ص ص 27-49. وراجع تحليل خصائص العقل السجالي وكيفية اشتغاله: برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، (سوسة – تونس: دار المعرفة للنشر، ط1، 1989). الفقرة II: العقل السجالي، من القسم الأول، ص ص 43 – 66.

وقد رصد أركون الآثار التناقضيّة لتطوّر الحداثة في العالمين الغربي من جهة والعربي الإسلامي من جهة أخرى، وأسلمه النّظر في آثار الحداثة التناقضيّة إلى النتيجة ذاتها وإن على مستوى تجريديّ عامّ، إذ يرى أنّ تسارع ديناميكية الحداثة وما بعدها يولّد "طفرات جديدة في منطقة أوروبا- الغرب ولكنها تكثر من حصول الآثار السلبية غير المقصودة في بلدان الجنوب كالتجليد أو التجميد الايديولوجي، وسياسات الفشل التنموية والنزعة القومية الارتدادية النكوصية، وكالانكفاء على الهويات الطائفية مما يؤدي إلى تشكل أصوليات تعصبية قاتلة"[86].

5 – الموقف من الحداثة وما بعد الحداثة والعولمة

والملاحظ أنّ الموقف النقدي الذي تبنّاه أركون من الحداثة قد شمل أيضا مصطلح "ما بعد الحداثة" ومصلح "العولمة" لأسباب مختلفة، ويستحقّ موقفه النّقدي من مصطلحات الحداثة والعولمة وما بعد الحداثة إلى وقفة تُجلّي تعدّد مستوياته، وتنوّع زوايا نظره إليها، وإن كانت جميعا تلتقي عند رفض هذين المصطلحين: ما بعد الحداثة والعولمة. فهو على الصّعيد المفهوميّ يرادف بين العولمة الحداثة، ويرى، مستفيدا من المعنى المعجميّ المباشر للكلمة، أنّها مجرّد تعميم للحداثة على سكّان العالم لا تجاوز لها. يقول أركون: "الواقع أن العولمة الجارية حاليا لا تفرض نفسها كتجاوز تاريخي للحداثة بقدر ما تفرض نفسها كتعميم لها على كل الأرض المسكونة (..) وبالتالي فعندما نلفظ كلمة العولمة فإننا نعني الحداثة، ولكن بدلا من أن تكون محصورة حتى الآن بشعوب أوروبا وأمريكا أصبحت تعمّم على مختلف شعوب الأرض"[87]. أمّا حين يعرض لمصطلح "ما بعد الحداثة" بشكل مباشر فإنّه يعتبره مفهوما عابرا لأنه يستأنف الطّابع المركزي الإقصائيّ للحداثة الذي يتركّز نقد أركون للحداثة فيه، ولا معنى، حينئذ، لمفهوم يدّعي تجاوز الحداثة ما لم يتّخذ مسارا تصحيحيّا للحداثة نفسها، وبذلك فإنّ موقف أركون من "ما بعد الحداثة" لا يستند إلى إنكار للمعطيات النّظريّة والمنهجيّة لما بعد الحداثة، لأنها معطيات يقرّ بها كما سنرى، بقدر ما يستند إلى بعد إنسيّ أخلاقيّ يتّصل بنرجسيّة الغرب وعقدة التفوّق التي يشعر بها إزاء سائر شعوب الأرض. يقول أركون: "بدءا من أوائل السبعينات راح المفكرون يتحدثون عن "فلسفة ما بعد الحداثة". بل وحتى علماء اللاهوت المسيحي راحوا يتحدثون عن الدخول في عهد جديد هو: "لاهوت ما بعد الحداثة. ولكن نجاح هذا المفهوم الجديد كان عابرا. لماذا؟ لأنه كان يعتبر امتدادا للتاريخ الخطي المستقيم للفكر الأوروبي- الغربي مع إبقاء المسارات

[86] - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 312.

[87] - المصدر نفسه، ص159.

الأخرى للفكر البشري في خانة الغريبة الملونة بتلوين سلبي هو الغرابة"88. كما يبرّر أركون رفضه لمصطلح ما بعد الحداثة بما يضمره دعاتها من رغبة في القضاء على الحداثة وقيمها. وعلى الطّاقة التحريريّة الهائلة لها، ومن حنين إلى ما قبل الحداثة. كما هو شأن اليمين المحافظ في ألمانيا وفرنسا وعموم أوروبا[89].

ويقدّم أركون، في سياق نقده لما بعد الحداثة، موقفين متناقضين: سلبيّ وإيجابيّ:

- **الموقف الأوّل**: أنّ مصطلح ما بعد الحداثة لم يؤسس قطيعة مع مرحلة الحداثة يجوز معها الحديث عن مرحلة جديدة، فهو يرى أنّ مصطلح "ما بعد الحداثة" مضلّل من وجهة النّظر التّاريخية والفلسفيّة والسوسيولوجية لأنّه يوهم أنّ دعاته قد تجاوزوا الحداثة وأنّهم في طور عمل كلّ شيء وكأنّه مختلف جذريّا عمّا قدّمته الحداثة، وهو ادّعاء فارغ لا صحّة له، ولهذا السبب يعتبر أركون ما بعد الحداثة استمرارا للحداثة[90]. وكثيرا ما اعتبر أركون الحداثة مشروعا ناقصا لم يكتمل بعد، وذلك لأنّ العقل لم يحصل على استقلاليته بشكل كامل بالقياس مثلا إلى الدولة التي حلّت محلّ الدّين حتى في الدّول الدّيمقراطيّة الحديثة (يقدّم أركون على ذلك مثالا هو عدم القدرة على التعبير الحرّ عن السياسة الفرنسية في إفريقيا)، مجاريا في ذلك نظريّة الفيلسوف الألماني يورجين هابرماس[91].

- **الموقف الثّاني**: أنّ كثيرا من مفاهيم الحداثة تختلف عن مفاهيم ما بعد الحداثة من ذلك وجود مسافة بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة في ما يتّصل بتصوّرهما لمفهوم الحقيقة: عقل يزعم إمكانية بلورة معرفة مطلقة ويقينيّة بمجرّد نزع عوائق العقل وتحديد المبادئ الموصلة إلى الحقيقة، وعقل يؤمن بأنّ الحقيقة التي يبلورها تتّسم بالنسبية. يقول أركون: "الفرق الوحيد بين عقل الحداثة/ وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة. إنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة، قد تدوم طويلا أو كثيرا، ولكنها حتما لن تدوم أبديا. أما سبينوزا وديكارت فكانا يعتقدان بأن العقل يُمكن

---

[88] - المصدر نفسه، ص 311. ويؤكّد أركون في موطن آخر من المؤلّف ذاته صفة العبور والزوال لمصطلح ما بعد الحداثة بناء على الأسس نفسها. ص 33.

[89] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 308.

[90] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[91] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

راجع بخصوص فكرة الحداثة غير المكتملة بسبب فشلها في إقامة تواصل عقلانيّ مجرّد من العنف والتّسلّط، وتغليبها الجانب المادّي التقني: يورغن هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد 39، ماي/ جوان 1986، بيروت/ لبنان ص ص 42- 49. أما تحليل هذه الأطروحة فمتضمن في كتابه:

Jürgen Habermas, Discours philosophique de la modernité. Opp.cit

أن يصل إلى حقائق مطلقة ويقينية أونهائية."[92]. بل إنّه يذهب أبعد من ذلك، إذ يعترف، على المستوى النّظري، بما لما بعد الحداثة (والعولمة) من طاقة تثويريّة تنذر بقلب كل التّراثات السّابقة لها بما في ذلك تراث الحداثة، ويدعو إلى نقد المسلّمات، ومراجعة المبادئ للتّأقلم مع ظاهرة العولمة التي "أخذت تقلب جميع التراثات الثقافية والدينية والفلسفية والسياسية-والقانونية التي عرفتها البشرية حتى الآن، بما فيها تراث الحداثة المتولدة عن عقل التنوير، فهذه الحداثة على الرغم من أهميتها وتفوّقها لن تنجو من عملية القلب والتغيير هذه. إنها مدعوة أيضا لمراجعة نفسها أو نقد نفسها لكي تتأقلم مع عصر العولمة. ولهذا السبب يتحدث كثير من المفكرين منذ 1980 تقريبا عن "ما بعد الحداثة."[93]

وهكذا فقد بدا موقف أركون موسوما بالتّردّد بين اعتبار ما بعد الحداثة ظاهرة عابرة ومضلّلة من جهة، وبين بيان ما بينها وبين الحداثة من فروق تتّصل بمفهوم الحقيقة من جهة أخرى، وبين اعتبار مفهوم العولمة مرادفا للحداثة ومجرّد تعميم لها من جهة، وبين اعتبارها ذات طابع تثويريّ ينبغي على التّراثات المختلفة التكيّف معه من جهة أخرى الخ...ولهذا التردّد، في رأينا، صلة بالشّعور المتأرجح بين الرّغبة في تطعيم الحداثة ببعد إنسيّ يشمل كلّ الثقافات، وبين إحساس بأنّ الحداثة نفسها قد أصبحت في موطنها مُتجاوَزَةً بما بعد الحداثة، وإن لم تُوطّنْ بعد في البيئة الثقافيّة العربية والإسلاميّة.

على أنّ أركون نفسه قد ألمح في بعض كتاباته إلى ما يمكن أن يعتبر تبريرا لهذا التّردد. وهو تبرير يستند إلى الجدّة الزّمنيّة لمصطلح ما بعد الحداثة "التي لم تسنح له بأن يتبلور بشكل جيّد من النّاحيتين التّاريخيّة والمفهوميّة، إذ هو حديث العهد نسبيّا، فقد ظهر في ثمانيات القرن العشرين تقريبا94 في أبحاث جورج باتاي وميشيل فوكو وجاك دريدا وجون فرنسوا ليوتار وإيهاب

---

[92] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 317.

[93] - المصدر نفسه، ص 154.

[94] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

راجع كذلك:

Jean-François Lyotard, La condition postmoderne opp. Cit.-

انظر مثلا الفقرات: 5 (ص ص 29- 35.) و13(ص ص 88-97.): وفيهما يحلّل على التّوالي طبيعة الروابط الاجتماعيّة من منظور ما بعد حداثي والعلم مابعد الحداثيّ.

- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، (بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ط. 1990). وخاصة الفصل الثالث من القسم الثالث: الحداثة/ مابعد الحداثة، ص ص 223-243. والفصل الخامس: ما بعد نقد النقد: الحداثوية البعديّة.ص ص 309- 321. وقارن رأي أركون القائل إنّ ما بعد الحداثة مصطلح غير مبلور بشكل جيّد بقول صفدي في مؤلّفه المذكور: "على الرغم أنّ عصر الحداثة البعديّة لم تظهر بعد جميع معالمه، فإنّ روّاده من مفكّري لحظة الانعطاف الرّاهنة، ومن فنّانيها ومبدعيها، يتأرجحون أملا وتوجّسا أمام الفراغ الجديد". ص317.

حسن* الخ...، فلم تتّضح حدوده بعد، ولا تمّ التراكم المعرفي المفضي إلى استقرار مفاهيمه وإشكالياته. وهو موقف يمكن فهمه في ضوء القاعدة الهيجيليّة التي ترى أنّه لا يمكن أن تفهم حقبة ما كما ينبغي إلا إذا أصبحت في ذمّة التاريخ[95]. ولعلّ التناقض والتّردّد والأجوبة الملتبسة التي أبداها أركون إنّما تُفهم في هذا الإطار. وأيّا ما كانت مبرّرات الموقف الذي اتّخذه أركون، فإنّه يظلّ أقلّ من المأزق الإبستيمولوجي الذي عبّر عنه النّاقد الأدبي والمنظّر السّياسي الأمريكي فريديريك جيمسن الذي يرى "أننا لا نستطيع أن ننظر إلى ما بعد الحداثة كموقف تاريخي أو أن نقدم نقدا لها من موقف المتفرج من الخارج، إذ كيف يتسنى لنا أن نكون خارج التاريخ؟! بالتالي فإننا لا نستطيع أن ننظر إلى الحداثة من خارج ما بعد الحداثة"[96].

6 - نقد النسخة العربية

ولئن انتقد أركون الحداثة في نسختها الغربية (الأصلية)، فقد اهتمّ كذلك بنقد الصورة المستلهمة منها، أي بالحداثة كما فهمها المفكّرون العرب، وهو نقد لا يقلّ قيمة عن نقد "النّسخة الأصليّة" منها، لأنّه ينشغل بالكيفيّة التي تمثّل بها المفكّرون العرب والمسلمون الحداثة بكلّ ما لعمليّة التمثّل تلك من نتائج حاسمة في تيسير تقبّلها أو تعسيره على مستويَيْ النّخبة والطّبقات الشّعبية الواسعة، ذلك أنّه ينبغي، في رأيه، دراسة الآثار الناتجة عن الحداثة عبر تجلياتها في الثقافات المختلفة التي لا تستقبلها بشكل متساو ولا تتمثلها بصورة واحدة[97].

وقد اشتكى أركون من غياب الدراسات الأكاديميّة الجادّة التي تبيّن لنا كيفية استقبال الحداثة في مختلف البيئات الثقافيّة والاجتماعية العربية والإسلامية، وكيفيّة فهم الكتّاب والفنّانين والباحثين وأساتذة الجامعات في البلاد العربيّة الحداثة الأوروبيّة.* مستثنيا كتاب

* إلى جانب المنظرين الأوربيين المشهورين الذين ذكرنا، يعدّ المفكر الأمريكيّ ذو الأصول المصرية أحد المنظّرين لما بعد الحداثة، ويمكن مثلا مراجعة مقاله: إيهاب حسن، نحو مفهوم لما بعد الحداثة، مجلة الكرمل، عدد51، ربيع 1977، ص ص 12-17.

[95]- Laroui, Adallah, Islam et modernité, 2ème édi. Le Centre Culturel Arabe, Casablanca - Beyrouth 2001, p 68

[96] بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 14

[97] - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 312.

* الحقيقة أنّه توجد دراسات أكاديميّة رصينة في هذا المبحث وإن ظلّت غير كافية، وأركون نفسه يخفّف من مغالاته في هذا الحكم في مؤلف متأخر أعاد فيه نشر دراساته. يقول أركون: "أقول حتى أخفف من وطأته [يعني الحكم]، إنني لا أنكر وجود بعض الرسائل الجامعية الجادة والمتخصصة حول موضوع من المواضيع، كما لا انكر كذلك وجود بعض الكتب الجامعية الشاملة والمتحررة نسبيا من المسلمات الإيديولوجية المسبقة، أعني من مسلمات الحداثة غير النقدية أو المسلمات القومية او الإسلامية النضالية" الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص ص 110، 111.

ومن هذه الدراسات يمكن ن نذكر بدورنا على سبيل المثال لا الحصر:

- عبد العزيز حمودة: - المرايا المحدّبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة عدد232، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، إبريل/ نيسان 1998).

برنارد لويس "كيف اكتشف الإسلام أوروبا" منتقدا، في ذات الحين، طريقته الوصفيّة السّردية التي تعزف، ككلّ الدراسات الاستشراقيّة، كما يرى أركون، عن كلّ نقد أو تقييم[98].

ومن الملاحظات النقديّة التي أبداها أركون حول كيفيّة تمثّل المفكّرين العرب والمسلمين للحداثة، وسمُه هذا التمثّل باللاّتاريخيّة والبراغماتية وغياب الحسّ النقدي، بل بالجهل أحيانا. يقول أركون: "اعتقد أن الباحثين [العرب] يستخدمون مفهوم الحداثة غالبا بشكل غير نقدي أو غير تاريخي. فهم لا يميزون فيه بين مراحل الحداثة المتتالية والمسلمات الضمنية التي هيمنت على كل مرحلة"[99].

إنّ عدم التمييز هذا بين مراحل الحداثة ومسلّمات كلّ مرحلة من مراحلها، في نظر أركون، هو الذي جعل مسعى مفكري عصر النّهضة العربية متسّما بالتلفيقيّة واللاّتاريخيّة، وعدم الوعي بما شهده فكر الحداثة من تطوّر تغتني فيه كلّ مرحلة بمكتسبات سابقاتها من المراحل، وتستجيب معه، في ذات الحين، إلى شروط اللّحظة التّاريخيّة التي تعيشها، وهو ما يقتضي أن نتبيّن بدقّة ما تحتاجه مرحلتنا العربية والإسلاميّة المعاصرة، إذ قد تستدعي حاجتنا تبنّي إحدى مراحل الحداثة السابقة التي تلحّ على العقلانيّة مثلا بسبب شيوع الخرافة والأسطورة والفكر السّحري في واقعنا، بدلا من مجاراة الفكر الغربي في سعيه إلى الحدّ من غلوّ الفكر العقلاني بعد أن تأكّد من استحالة النكوص إلى مرحلة العقل السحري والأسطوريّ. يقول أركون منتقدا غياب الحسّ التاريخي عند مفكري النهضة وغياب الوعي بمطالب اللّحظة التّاريخية العربيّة: "حاول مثقفو النهضة أن يطبقوا على تاريخ المجتمعات الإسلامية قطعا متبعثرة ومقطوعة عن سياقها

- المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة عدد 272، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس 2001).

- أحسن بشاني، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية: دراسة تحليلية. مرجع سابق.

ويعدّ كتاب الشرفي نفسه: " الإسلام والحداثة" دراسة في كيفية تقبّل العرب للحداثة. انظر كامل القسم الثاني ص ص 225-317.

[98] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 99. وكتاب برنار لويس المشار إليه هو: Comment l'Islam a découvert l'Europe? La Découverte,Paris,1984 . يستعيد أركون النقد المذكور في صياغة ثانية للدراسة ذاتها، ولكن بصورة أكثر تفصيلا، فيقول: "يجب أن أسجل هنا كذلك أن الباحثين [يعني الباحثين العرب] غالبا ما يستخدمون مفهوم الحداثة والصفة المشتقة منها بشكل مهجن غير نقدي إذ يخلطون من دون تمييز بين مسلمات الفيولولوجيا التي هيمنت منذ القرن السادس عشر، وبين مواقف عقل الأنوار منذ القرن الثامن عشر، وبين ممارسات العقل العلموي الوضعي منذ القرن التاسع عشر، ثم بين مكتسبات الحداثة الحالية وعقلانيتها الأكثر انفتاحا..." الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر. وتقديم: محمود عزب، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2010) ص 111.

[99] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ص 98، 99.

من المنهجيات الأوروبية التي ظهرت أثناء الحداثة الكلاسيكية لأوروبا (أي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)"[100].

ويضيف أركون إلى أوجه القصور التي عدّدها سابقا وجها آخر يتمثّل في الانتقائيّة من خلال الفصل المستحيل بين الثمار المادّيّة للحداثة من جهة وبين العقل المنتج لتلك الثمار والمؤسّسات الحاضنة له والبيئة الاجتماعيّة والسياسية المشجّعة عليه، وإلى هذا السبب يردّ أركون فشل التجارب التّحديثيّة العربية بقوله: "ما هو سبب فشل استيراد الحداثة العلمية والتكنولوجية من بلدان الغرب؟ إنه يعود إلى النقطة الأساسية التالية: وهي أن هذه قد استوردت بدون مرافقاتها الضرورية، أي بدون القانون الحديث والمؤسسات الديمقراطية والروح العلمية (...) لكأنه يمكن استيراد الحداثة المادية معزولة عن الحداثة الفكرية! إنهم لا يعلمون أن الحداثة الفكرية هي التي أدّت إلى الحداثة المادية"[101].

وهكذا، فقد تركّز النّقد الأركوني على جملة من النّقاط شملت بعضها أسس الحداثة وقيمها وشمل بعضها الآخر نتائجها، وامتدّ هذا النّقد فتجاوز الحداثة الغربيّة إلى كيفيّة تمثّلها في المجال التّداولي الغربيّة. على أنّ ما تقدّم من نقد لم يكن سوى تمهيد ضروريّ لتأسيس حداثة "معدّلة".

فما أهمّ خصائص هذه الحداثة النّقديّة؟ وما هي أبرز مرتكزاتها؟

III- الحداثة النقديّة أو ما فوق الحداثة

يتمفصل تصوّر الحداثة النقديّة المنشودة عند أركون مع الحداثة (وما بعد الحداثة والعولمة) "الكلاسيكيّة" عبر استدراك انحرافاتها ووجوه القصور فيها، في مقابل المحافظة على إنجازاتها وفتوحاتها الفكرية والمادّيّة. لذلك كان من الطبيعيّ أن يتركّز اهتمامه على فتح مسالك فكريّة ومنهجيّة جديدة تتيح الحدّ من النّرجسية الغربيّة، وتسمح باحترام الخصوصيات الثقافية والدينية لكلّ المجتمعات والشّعوب، وذلك لدوافع منهجيّة فضلا عن الدّافع الإنسي الذي يطمح أركون إلى إضفائه على الحداثة. فالعقل الذي يدعوه أركون بالعقل المنبثق الصّاعد أو عصر التجسيد المسبّق منذ عام 1978 مستلهما مبادئه، كما يقول، من مارغريت ميد M. Mead،[102]

[100] - المصدر نفسه، ص ص 170، 171.

[101] - المصدر نفسه، ص 263.

[102] - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 111. يقابل مفهوم "عصر التجسيد المسبّق عند ميد وأركون ما يدعوه بعضهم بـ ما بعد الحداثة أو الحداثة الزائدة عن الحدّ. راجع المصدر نفسه والصفحة نفسها.

سيكون بإمكانه توسيع أفقه باستمرار، وتنويع ساحات اختبار تجاربه ومصادر معلوماته103، مشكلا ما يدعوه بـ "ما فوق الحداثة" بديلا من المصطلح الرّائج "ما بعد الحداثة" كما أسلفنا، كما يسمها أيضا بالحداثة المتقاطعة وبالحداثة العابرة لكلّ الثقافات، التي تتميّز بخاصيّة التحرير الشّامل للمجالات الجماليّة والمعرفيّة والقيميّة، يقول أركون: "وهذا المصطلح [يعني ما فوق الحداثة]، على عكس مفهوم ما بعد الحداثة، يستوعب حداثة متقاطعة أو عابرة لكل ثقافات العالم التي هي في طور الانتشار وتحقيق الذات على الأرض (...) وأقصد أيضا بالعقل الجديد المنبثق الصاعد تلك الصيرورة للتحرير الفكري والفني والمعرفي والتداخلي الثقافي التي تتحقق عبر الحروب الأهلية والمحن التراجيدية التي أصابت شعوبا عديدة منذ تأسيس أنظمة ما بعد الاستقلال في جهة "الأمم" أو الدول التي كانت في طور التشكل الجنيني"104.

ويؤكّد أركون أنّ الحداثة النقديّة التي يدعو إليها حداثة تجاوزيّة، ترتفع فوق كل الثقافات بما فيها الثقافة الأوروبية ذاتها التي أنتجت الحداثة المعاصرة، وبهذا وحده يتسنّى لنا تحقيق الكونيّة ذات الطّابع الإنسي المنافي للاستعلاء والنّبذ والإقصاء. يقول أركون معرّفا عقل الحداثة النّقديّة بأنّه: "العقل الذي يشمل الحداثة الغربية وغيرها، العقل الذي يرتفع فوق كل التجارب البشرية التي حصلت حتى الآن، بما فيها تجربة الحداثة الأوروبية. هكذا نجد أن عقل ما فوق الحداثة (أو ما بعد الحداثة) واسع إلى أبعد الحدود، وقادر على أن يستوعب الجميع دون نبذ أو إقصاء لأحد كما كان يفعل عقل الحداثة"105، إنّ حداثةً بهذا التّحديد ترفض التّقليد، تقليد الآخر وتقليد الذّات التّراثيّة، وينشدّ طموحها إلى الفعل والخلق والإبداع على غير مثال جاهز.

ويذهب أركون إلى أنّ دعوته إلى هذه الحداثة الإنسيّة المنفتحة على كل الثقافات يعود إلى وضعه الخاصّ الجامع بين ثقافات متعدّدة عربية وبربرية وغربية، وهو وضع يشبه، كما يقول، وضع جوليا كريستيفا التي تدافع مثله عن عقلانية جديدة في طور الانبثاق داخل الثقافات الكبرى غير الأوروبية: عقلانية تسعى إلى العثور على أجوبة مناسبة على التّفاوت التّاريخي بين المجتمعات، ذلك التفاوت الذي لم تتحمّل مسؤوليته الفكريّة أيّ صيغة من صيغ العقل الحديث. ويفسّر أركون وقوف جوليا كريستيفا في مفترق الشّرق والغرب بجمعها في شخصها عدّة ثقافات: التّراث المسيحيّ الأرثودكسيّ السائد في وطنها الأصلي بلغاريا وتراث التّجربة الشّيوعية الإلحاديّة التي رفضت أن يدفن والدها على الطّريقة الدّينية فضلا عن الحداثة الفرنسيّة بكلّ مستوياتها. ويؤكّد أركون أنّ دعوة كريستيفا وكتاباتها عن الأمّ تيريزا وما يكشفه كلّ ذلك من قلق

103 - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 33.

104 - المصدر نفسه، ص 311. وانظر كذلك للمؤلّف: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 220 وص 159.

105 - المصدر نفسه، ص ص 220، 221.

بالمعنى الإبداعي، وتقاطع لتراثات ثقافية مختلفة. ما كان يمكن أن يكتبه مفكّر فرنسي نشأ في المناخ الفكريّ والرّوحي للعلمانيّة الرّاسخة في نظام الجمهوريّة الفرنسيّ[106]. إنّ هذا الثّراء الثّقافيّ الذي يشرط الحداثة النّقديّة كما يقول أركون هو الذي يستوجب منّا بعث تراثنا وتجلية وجهه المشرق، وإدماج منجزاته الإنسيّة في الحداثة السّائدة، لأنّه لا مطمع في أن ينهض بهذه المهمّة أحد سوانا، كما أنّه السبيل الوحيدة لإعادة التّوازن إلى الحداثة، وإكسباها طابعا كونيّا بحقّ. وبهذا وحده تستحقّ الحداثة أن تتّصف بالانفتاح والتّواضع والحركيّة وعدم الانغلاق على ثقافة واحدة هي الثقافة الأوروبية[107].

ومن نقائص الحداثة التي انتقدها أركون، وحرص على تصحيحها في حداثته النقديّة البعد الأخلاقيّ، ومنه الجموح العلمي الذي بلغ حدودا مخيفة بسبب عدم الالتزام فيه بحدود أخلاقيّة تجبره على استهداف مصلحة الإنسان وخيره ورفاهيته، والعمل على إيقاف السباق المحموم نحو التسلّح، فضلا عن القلق الذي بات يشعر به الإنسان بسبب خوض بعض العلماء ومراكز البحث مغامرات خطرة في علم البيولوجيا كالتلاعب بالجينات البشريّة بما يمكن أن يؤدّي إليه ذلك من مفاجآت لا يمكن السّيطرة على آثارها. يقول أركون: "مجتمعات الحداثة تشعر اليوم بالحاجة الماسة إلى بلورة مبادئ أخلاقية تنظم هذه الفوضى – أو الحرية الشاملة – التي تسبح فيها الحداثة...إنها بحاجة إليها من أجل تنظيم الانقلابات الكبيرة وتهدئة القلق والمخاوف التي أثارتها علوم الحياة أو البيولوجيا. فقد أخذ علماء البيولوجيا يفكّرون بخلق إنسان في المختبر!"108. ومن القيم التي يجب إرساؤها في الحداثة المنشودة التّسامح الذي يتأسّس على نسبيّة الحقيقة، وتقويض الادّعاءات اللاّهوتية الدّينيّة وغير الدّينية في امتلاك الحقيقة، والعمل على احترام مبدإ العدل الاجتماعي، وهي قيمة تلتقي فيها الحداثة مع الأديان السماويّة عموما الخ... وعند هذه النقطة، أي نقطة القيم، تلتقي الحداثة النقديّة الإنسانيّة بالتراث الإنسيّ المُمحّص في مشروع أركون، ويشرّع لعلاقة جديدة بين الحداثة والتّراث بما فيه الأديان السّماويّة منها وغير السّماويّة.

ويشير أركون، في هذا السّياق، إلى الحاجة إلى أن تتغيّر علاقة الأديان (السّماويّة منها خاصّة) بالحداثة بعد الصراع والنبذ المتبادل بين العلمانيين والأكليروس المسيحي، ذلك الصّراع الذي دام أكثر من قرنين، وكان مدفوعا بإرادة القوة والهيمنة السياسية على كافة الاعتبارات الأخرى، ولئن كان كلّ ذلك مشروعا في الماضي من أجل سحب السلطة السياسية من أيدي الكنيسة ورجال الدين، ومهما تكن نتائج تغطيتها على الدلالات العميقة للعلاقة بين البعدين

[106] - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 170.

[107] - محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مصدر سابق، ص 111.

[108] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 167.

الزمني والروحي في الإنسان، فإنّه "بعد أن تمّ تأسيس المؤسّسات الديمقراطية الحديثة، (...) لم يعد هناك مجال للخوف من استيلاء رجال الدين على السلطة السياسية. وبالتالي فقد أصبح التقارب بين علم اللاهوت والفلسفة شيئا ممكنا من جديد"[109]. ذلك أنّ البعد الروحي جزء أصيل في الكيان الإنساني، ولا يمكن البتّة، كما يقول أركون، فصله عن الحاجات المادّيّة للإنسان، فضلا عن أنّ للأديان ميزةَ إثراء الجانب الأخلاقي، وبذلك فإنّ انفتاح الحداثة على الأبعاد الروحيّة والأخلاقية هو في جوهره تحقيق للتوازن المفقود في الحداثة الحاليّة. يقول أركون: "أقصد بالبعد الروحي هنا إغناء الحياة الداخلية أو الاهتمام بها بصفتها مكانا متميزا حيث يشكّل الشخص ذاته وينمّيها بمساعدة أخلاقية مسؤولة. وحول هذه النقطة من المناقشة لا يمكننا إلا أن نعترف بوجاهة الموقف الذي تتخذه الأديان التوحيدية الثلاثة. (...) ونحن إذ نقول هذا الكلام لا نغلّب حقوق الله على حقوق الإنسان، ولا نريد العودة إلى الوراء كما توهّم بعض الحداثويين "التقدميين" أكثر من اللزوم! وإنما نريد فقط أن نعيد للحداثة توازنها وكلا بعديها."[110]

وبعد أن فقد مفهوم حقوق الإنسان مصداقيته بسبب توظيفه توظيفا إيديولوجيّا، وتحويله إلى مجرّد سلاح يشهره الأقوياء في وجه الضعفاء لابتزازهم وتهديدهم، فقد نادى أركون بحقوق الروح دون أن يعني ذلك النكوص إلى مفهوم حقوق الله التقليدي الذي لا يهتمّ إلاّ بلائحة الواجبات التي على المؤمن تأديتها إلى الكائن المتعالي، مؤكّدا أنّ هذا وحده الكفيل بإكساب الحداثة وجهها الإنسانيّ، وكبح إرادة المعرفة الهادفة إلى السيطرة والهيمنة، "ولكن كيف؟ عن طريق الإدخال الفعليّ، أي الفلسفيّ والقانونيّ، لحقوق الروح في حقوق الإنسان، فقد تحولت هذه الأخيرة إلى مصطلح مُؤَدْلَج أكثر من اللزوم، بل ومستهلك وفاقد لروحه. فالغرب يرفعه كشعار للضغط على الآخرين أكثر مما يتقيد به عندما يتعامل مع الآخرين"[111].

فهل تعني الدعوة إلى حقوق الروح وانفتاح الحداثة على الأديان رفضا للعلمانية؟

يبدو أنّ ما يرفضه أركون تحديدا هو الفكر العلمانويّ الذي كرّسته وضعيّة القرن التّاسع عشر، وعقل الأنوار المعتدّ بالعقل دون سواه معتقدا أن الحقيقة يمكن الوصول إليها بصفة

[109] - المصدر نفسه، ص 257. ويقول أركون في المعنى نفسه: "إذا كان مشروعا فصل الكنيسة (بصفتها مؤسسة سلطوية) عن الدولة، فليس من السهل فصل الجانب الزمني/ عن الجانب الروحي داخل الإنسان ذاته، فهذان البعدان مترابطان ومتداخلان في كل شخص (...) بهذا المعنى انتقدت حقوق الإنسان كما هي سائدة في الغرب (...) فحقوق الإنسان لا تكتمل إلاّ بإشباع حاجاته الروحية والزمنية في آن معا، وليس فقط الزمنية أو المادّية." المصدر نفسه، ص 254.

[110] - المصدر نفسه، ص 255. وانظر كذلك تأكيد أركون على أهمية الأديان من الناحية الروحية والثقافية والفلسفية، وخطورة بتر التجربة التاريخية التي تمثلها الأديان ص 321 من المصدر نفسه.

[111] - المصدر نفسه، ص 160.

مطلقة ونهائيّة، وأنّ ما تمّ إنجازه كان خارج كل أنظمة الحقيقة عدا حقيقته الذّاتيّة. لذلك "ينبغي علينا أن نرفض مزاعم الفكر العلمانوي الذي يدعي أنه يمثل المرحلة الحاسمة من تحرير العقل خارج كل العقائد الخيالية. وإذا ما فعلنا ذلك يمكننا عندئذ أن نعيد إدخال الوحي داخل الفضاء المعرفي"[112].

ولعلّ مأزق العولمة الأخلاقي والفلسفي، والمحن التي تعانيها الإنسانية في العصر الحاضر جرّاء ذلك، من الشواهد الدّالة على خطورة تطوّر الجانب المادّي قبل الجانب المعنويّ والرّوحيّ كما حصل في الحداثة الأوروبية التي سبقت عصر العولمة. وهو ما بيّنه بيتر برجر في تأكيده على أنّ الحداثة المادّية ثمرة للحداثة الفكريّة المجرّدة وغير المحسوسة113. وفي هذا المعنى يقول أركون: "يمكن القول بأن العولمة قد تحقّقت على الصعيد الاقتصادي والمصرفي – المالي والتكنولوجي قبل أن تتحقق على مستوى القيم الروحية والفلسفية والسياسية والقانونية. (...) فمثلا عن الوحدة الأوروبية التي تتحقّق أمام أعيننا اليوم كانت قد ابتدأت في الخمسينات على هيئة "تجمع الفحم والصلب والحديد"!"[114]

وممّا تنبغي الإشارة إليه أن أركون، وهو يعالج إشكالية الحداثة والتحديث بصورة نظريّة تتعلّق بالأفكار، لم يغفل الإشارة إلى الطّابع الشموليّ لقضية التحديث وارتهان المستوى الفكريّ والدّيني مثلا بتحديث البنى الإقتصادية وأنماط الإنتاج، وما انشغاله بالتّحديث في وجهه المعرفيّ والروحيّ إلاّ انصياع لمبدإ التّخصّص، وإن كان هذا التّخصّص لا يعفي الدّارس من التذكير المستمرّ بالطّابع الشمولي لسؤال التّحديث، وصفة الترابط الجدليّ بين مختلف المجالات.

ولا أدلّ على ذلك من أنّ إلحاح أركون على ما يسمّى بالأطر الاجتماعيّة للمعرفة، (وهو مصطلح من ابتكار عالم الاجتماع الفرنسي ذي الأصل الروسي جورج غورفيتش كما رأينا سابقا)115، إنّما يكشف عن وعيه بشموليّة عمليّة التّحديث لكلّ المجالات، على نحو يعسر معه تحقيق مطلب تحديث الخطاب الدّيني مثلا قبل أن يمتدّ التّحديث إلى كلّ القطاعات.

الخاتمة

وجِماع القول، فقد اقتضى البحث في الموقف النّقدي لأركون من الحداثة أن ننظر في الحداثة وشروط نشأتها في الغرب، وأن نلتمس القيم والمبادئ التي نهضت عليها (العيش على غير

[112] - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ص 104،105

[113] - نقلا عن: محمد صالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، مرجع سابق، ص 247.

[114] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ص 155، 156.

[115] - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 14.

قياس، نزع القداسة، الفردية، العقلانيّة). وأن نتتبّع، تتميما للصّورة التي آلت إليها الحداثة الغربية، نشأة ظاهرة ما بعد الحداثة، وعلاقتها بالحداثة نفسها، وعرضنا، في هذا السّياق، مواقفَ من يرى ما بعد الحداثة قطعا مع الحداثة وتأسيسا لتصوّر جديد للحقيقة والتاريخ والإنسان والعقل الخ... ومواقفَ من يرى ما بعد الحداثة مواصلة للحداثة وذهابا بمقولاتها إلى مداها لأنّ الحداثة في نظرهم مشروع ناقص أبدا.

انتقلنا بعد هذا المدخل إلى النّظر في نقد أركون للحداثة. وقد ركّزنا على عدد من النّقاط التي انصبّ النّقد الأركونيّ عليها، وهي: مركزية الحداثة، والتّعامل الميتافيزيقيّ معها كما لو أنّها قدر لا محيد عنه في كلّياته وجزئياته، والتطرّف العلمانيّ المُقصي لكلّ بعد روحيّ، ومفهوم الحقيقة اليقينيّة وتحول الحداثة إلى إيديولوجيا، وختمنا بموقف أركون الرّافض لظاهرة ما بعد الحداثة وللعولمة، باعتبارهما نكوصا عن الحداثة وفتوحاتها، وحنينا إلى ما قبلها. وتوقّفنا عند نقد أركون لكيفيّة تمثّل الفكر العربي للحداثة، وكانت أهمّ عيوب هذا التمثّل، في رأيه، اللاّتاريخيّة والبراغماتية والتلفيقيّة والانتقائيّة الخ...

وأفضى بنا التّحليل، بعد الوقوف على نقد الحداثة وما بعد الحداثة، إلى البديل الأركوني الذي وسمه بـ: ما فوق الحداثة. وهو بديل نهض على ضرب من الحداثة المعدّلة تتميّز بالإنسيّة والمرونة والانفتاح: انفتاح الزّمني على الرّوحي، وانفتاح الفكر الأوربيّ على ثقافات الشّعوب المختلفة والكفّ عن تبخيسها، وانفتاح العقل على مختلف الفعاليات الذّهنية الخ...

وأيّا ما كان الأمر، فإنّ خصائص ما فوق الحداثة عند أركون هي مزيج من قيم الحداثة وفتوحاتها، ومن استدراكات ما بعد الحداثة عليها، بالرّغم من رفضه متابعة القائلين بتجاوز الحداثة بما بعدها. على أنّه من الدّقة القول إنّ أركون قد عمل على الاحتفاظ بالحداثة بعد توسيعها وتعديلها لا الدّعوة إلى تجاوزها، واستند إلى حجج ومسوّغات على قدر غير قليل من الوجاهة، إذ نظر إليها من زاوية الدّول المتخلّفة عن ركب الفكر العالميّ الحديث.

المصادر والمراجع

1- المصادر

- أركون، محمد

- الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، تر. وتقديم: محمود عزب، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2010)
- تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، بيروت- الدار البيضاء: والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998)
- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي ط2، 1996)
- قضايا في نقد العقل الديني، تر. وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط2، 2000)
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الديني، بحوث اجتماعية II، (لندن: دار الساقي، ط1، 1991)
- نحو نقد العقل العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2009)

2- المراجع

*** العربية**

الكتب

- **الجابري، محمد عابد**، التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991)
- **حمودة، عبد العزيز.**
  - المرايا المحدّبة، من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة عدد232، (الكويت: إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، إبريل/ نيسان 1998)
  - المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة عدد 272، (الكويت، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس 2001)
- **الشرفي، عبد المجيد**
  - الإسلام والحداثة، سلسلة موافقات4، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط2، 1991)
  - لبنات: في المنهج وتطبيقه، سلسلة معالم الحداثة، (تونس: دار الجنوب للنشر، ط2، 2011)
- **العروي، عبد الله**
  - إيديولوجيا العربية المعاصرة، (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 1999)
  - العرب والفكر التاريخي، (بيروت – الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 1998)
  - مفهوم الإيديولوجيا، (بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 1993)

- **غليون، برهان**، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، (سوسة- تونس: دار المعرفة للنشر، ط1، 1989)
- **القاسمي، فتحي**، العلمانية وانتشارها غربا وشرقا، سلسلة الموافقات، الكتاب 16، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1994)
- **الكحلاوي، محمد**، الهوية والتحديث، سلسلة كتاب الحرية، (تونس: إصدارات جريدة الحرية، ط1، فيفري، 2010)
- **المراكشي، محمد صالح**، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، سلسلة موافقات، عدد 8، (تونس: الدار التونسية للنشر، بالتعاون مع وزارة الثقافة، 1992)

المقالات

- إيغلتون، تيري، الحداثة وما بعد الحداثية، ضمن:: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، تحديدات ا (إعداد وترجمة)، سلسلة نصوص فلسفية عدد13، (الدار البيضاء، دار توبقال، ط1، 2007)
- بروكر، بيتر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر. عبد الوهاب علّوب، مر. جابر عصفور، (الإمارات العربية المتحدة: منشورات المجمع الثقافي، ط1، 1995)
- تورين، آلان، نقد الحداثة، ضمن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، مرجع مذكور سابقا
- حديدي، صبحي، الحديث، الحداثة، ما بعد الحداثة: ماذا في "الما بعد" من قبل ومن بعد؟ ضمن: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، مرجع مذكور سابقا
- حسن، إيهاب حسن، نحو مفهوم لما بعد الحداثة، (رام الله: مجلة الكرمل، عدد51، ربيع 1977)
- رزبرج، نيكولاس، حالات الحداثة وما بعد الحداثة، ضمن محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحداثة، مرجع مذكور سابقا.
- سبيلا، محمد، هل ما بعد الحداثة ضد الحداثة. ص1، موقع aljasad.net
- صالح، فخري، الأسس النّظرية لما بعد الحداثة، نزوى (مجلة فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان) عدد 28، أكتوبر 2001

http://www.nizwa.com/volume 28/p273-276.htm 15/05/2006

- هابرماس، يورغن، الحداثة مشروع ناقص، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد 39، بيروت/ لبنان، ماي/ جوان 1986

معجم

- صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، ج2، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، 1982)

أطروحة

- بشاني، أحسن، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية: دراسة تحليلية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، بإشراف د. عبدالرحمان بوقاف، بحث مرقون بجامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية (قسم الفلسفة)، 2005-2006.

*** الفرنسية**

1- كتب

-**Bernard, Louis**, Comment l'Islam a découvert l'Europe? La Découverte,Paris,1984

- **Domenach, Jean**- Marie, Approche de la modernité, éd. Marketing, Paris 1986

- **Feyerabend, Paul**,

-Contre la méthode, Esquisse d' une théorie anarchiste de la connaissance. Traduit de l'anglais par: Baudoin Jurdant et Agnès schulemberger. Edi. du seuil. Paris 1979

- Thèse sur l'anarchisme épistémologique. Alliage no 28. 1996. p2. www. Tribune.com

-**Habermas, Jürgen**, Discours philosophique de la modernité Traduit par Cristian Bouchindkomme et raimer Rachlitz.Edition Gallimard, Paris 1988

- **Laroui, Adallah**, Islam et modernité, 2ème édi. Le Centre Culturel Arabe, Casablanca - Beyrouth 2001,

-**Lyotard, Jean-François**, La condition postmoderne, Ed. minuit, Paris 1979

-**Peter Berger**, Affrontés à la modernité, ed. Le centurion. Paris 1980 (traduction française par Alexandre Bonbien)

- **Rousseau, Jean Jacques**, Du contrat social, édi. Cérès, Tunis. 1994.

2- موسوعة

- **Baudillard, Jean**, article:Modernité: Genèse de la modernité, in E. U. Paris, 1997, corpus 15

-. **Baudrillard, Jean**, article: Modernité, in E. U. opp.cit.

الذات المؤنثة في الخطاب السردي

وفاء مليح

يتخذ مفهوم الذات معان متعددة حسب الحقل المعرفي الذي تستعمل فيه، والمعنى الذي يفيدنا في هذا المقام هو معناها المعرفي، الفلسفي الحديث الذي أصبحت تستخدم به منذ القرن السابع عشر، فالذات تحيل إلى " إنسان فعال وعارف يتمتع بوعي وإرادة، فالذات هنا هي ما به الشعور والتفكير، وهي مصدر الصور الذهنية وتتقبل الرغبات والاهتمامات، وهي تقابل الواقع الخارجي"[116] الذات إذن تعني الأنا العارفة والمفكرة والمدركة للعالم الخارجي، الواعية والمتواصلة مع ما يحيطها من أشياء وموجودات، والمتمتعة بإرادة الفعل والشعور والتفكير، "إنها الأنا، إنها الإنسان الذي يقابل العالم كشيء مستقل، ويدخل معه في علاقات معرفية، أو لا يدخل"[117].

تمثل الأنا العارفة الذات المفكرة الدالة على وجودها بالتفكير، وقد حددها الكوجيتو الديكارتي بمقولة "أنا أفكر، إذن أنا موجود". يعرف ديكارت الذات بصفة التفكير، فالذات هي الأنا المفكر، ووجودها رهين بالتفكير، فعن طريق إعمال الفكر أستطيع أن أقول أنني موجود، أستطيع أن أكشف عن ذاتي، وفي الاستعمال اليومي للخطاب الشفاهي كما في الخطاب السردي أكشف عن ذاتي وأعبر عنها عبر الضمير النحوي واللغوي أنا. تعبر الذات إذن عن نفسها عبر ضمير المتكلم أنا، إذ تفصح عن حضورها بإصدارها لفعل الكلام وبالتالي تصبح فاعلة ومنتجة للفعل وتدخل في عملية تواصلية داخل الخطاب السردي، قوامها أنا مصدر الخطاب وأنت الذي هو الطرف الثاني في عملية التواصل ومستقبل الخطاب، وتقف الأنا بمدها شامخة، عالية، تبرز استعلاءها على مخاطبها الذي هو أنت، الأنت بتائه الصامتة وغير المتحركة والذي يوجد في مرتبة تراتبية أقل من ضمير الأنا بوصفه مستقبلا فقط وغير منتج للفعل، إنها الثقافة العربية التي تعتبر الأنا مرادفا للعظمة وتضخم الذات، وقد تحاشى الكتاب العرب توظيفه قديما لأنه يمثل في الذهنية العربية القديمة صفة الأنانية والاستئثار المفرط بالذات، وكرستها الثقافة الدينية فيما بعد، حيث استبعدت توظيف الأنا في الكلام "أعوذ بالله من قول أنا". إن الحمولة الثقافية للأنا في الذهنية العربية تضع هذا الضمير في خانة منعزلة ومحظورة تستلزم الحذر في استعمالها وتوظيفها في الخطاب، فغالبا ما يلجأ المتكلم العربي إلى استعمال الضمير الجماعي "نحن" عوض

[116] -ابراهيم، حسين باقر: الأنا والعالم: جدل العلاقة بين الذات والموضوع في الفلسفة الحديثة، دار الروافد الثقافية، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة: وهران، ط.1، ص.28، 2013.

[117] - نفس المصدر، ص28

ضمير المتكلم المفرد تجنبا لما قد يثيره الأنا من إحساس بأنانية الذات المتكلمة وفظاظتها لدى متلق يحمل خلفية ثقافية تهاب الأنا. لم ينفصل السرد العربي منذ بداياته الأولى عن سياقه الثقافي. إذ ترجم هذه الحمولة الثقافية واستعمل الكاتب العربي ضمير الغائب ليتجنب السقوط في فخ "الأنا" وما يحمله من سوء الفهم في العمل السردي وتأويلات تنسب إلى الذات، يساعد ضمير الغائب السارد على تمرير ما يشاء من أفكار وآراء بحرية تبعد عنه شبهة الاعتقاد بها كما تبعد عنه إثارة سؤال الصدق والكذب، لأن السارد مجرد حاكي يحكي الوقائع والأحداث بحياد، حاكي مطلق المعرفة، يتواجد في كل الفضاءات وعبر كل الأزمنة.

كان العرب القدامى يختبئون وراء هذا الضمير ويتجنبون استعمال "الأنا" في نسق اجتماعي يتبنى قيما محافظة ومنغلقة لا تقبل حرية الرأي والتعبير وجرأة القول، ومازلنا لحد الآن نصطدم بهذه القيم التي حفرت وأوغلت وإن بدرجة أقل حدة. لأن الذات العربية بدأت تنتفض وتواجه وتتمرد على هذه القيم، تكتب وتسرد ذاتها، تتحدى نسقها وتعيد اكتشاف ذاتها ومعرفة نفسها حيث مقولة "اعرف نفسك بنفسك" لسقراط تتجسد عبر منطوق الذات الثائرة على ذاتها وعلى الآخر وتتحول ثورة الذات بشكل تدريجي من ثورة خارجية إلى ثورة داخلية، ثورة تعيد بناء وتشكيل أنا الأعماق، إذ بدونها لا يمكن للذات أن تنتصر لقيم جديدة تؤسس لها في مواجهة الآخر وقيمه البالية. تشكل كتابة الذات التي تميز بها السرد المغربي الحديث أو التعبير عن الذات إشكالية سردية بسبب المفهوم الملتبس والغامض الذي يتسم به مفهوم الذات. تداخلت مفاهيم الذات في الدراسات الأدبية والفلسفية ووقع خلط بينها، خاصة وأن سؤال الذات المغربية والعربية شكل محور السرد المغربي الحديث كوسيلة يحاول من خلالها الكتاب المغاربة البحث في هذه الذات مضطربة الملامح، والتعبير عن أناها في ظل واقع مأزوم. غير أن الدرس الأدبي الذي أولى اهتماما لمبحث الذات في السرد الحديث وفي السرد النسوي بخاصة ورصد سمات الخصوصية فيه، لم يدقق ويعمق في السرد بضمير المتكلم كأداة لغوية بارزة لسرد الذات الأنثوية. أداة، أضحت فرسا يمتطيه قلم المرأة للركض بثقة على أرض اقتحمتها بقوة فأصبحت تملكها.

1- ضمير المتكلم بوصفه أداة تعبيرية للذات المؤنثة

إن الجرأة التي تحلت بها المرأة/الكاتبة بالتعبير عن أناها كتابة، شكلت تحديا لموقعها في خريطة السرد المغربي والعربي في ظل سياق ثقافي مازال يرزح تحت ثقل التمييز الجنسي والهوياتي، إذ وجدت في الرواية جنسا أدبيا يمنح لها مساحة واسعة من الحفر في الأنا حفرا

تتشكل معه هويتها وكينونتها وتعيد اعتبارها الجنسي. يؤكد الناقد الفرنسي ميشال بوتور[118] Michel Butor على أهمية وظيفة الضمير داخل البناء السردي، وتشكيل الخطاب الأدبي، فضمير الغائب الذي ميز السرد العربي قديما وحديثا، يحيل إلى التستر والتخفي، ويجنب الكاتب السقوط في فخ "الأنا" الذي يؤدي إلى سوء الفهم في العمل السردي، يعبر بواسطته الكاتب بحرية ويبث أفكاره وآراءه بعيدا عن ذاته. وقد لجأت إليه المرأة في كتابتها لتحمي نفسها من رقابة الذات والغير، إلا أن ضمير الغائب لم يشف غليلها في الإعلان عن رفضها لبنية ذهنية تنتصر لجنس الذكور وتقصي جنسها في تراتبية جنسانية سافرة. استطاع ضمير الأنا أن يوصلها للعراء والشمس، ويمكنها من إعادة تشكيل ذاتها المضطربة تشكيلا يعزز ثقتها بنفسها. إذ انتقلت من موقع مفعول بها داخل السرد إلى موقع فاعلة. منح ضمير "الأنا" للمرأة في نصها المكتوب رفعة واعتزازا بالذات جعلها أكثر ثقة بنفسها، ثقة افتقدتها أزمنة طويلة. أدركت المرأة أن التعبير بضمير الأنا يحررها من قيود نفسها مسترسلة في السرد لأنها تتواصل مع أكثر مشاعرها عمقا، مع "كينونتها الداخلية"، ومعلنة عن ذاتها الفاعلة لا المفعول بها، حيث الذات تفجر أعماقها عبر المحكي الذاتي/auto-recit كما وصفته دوريت كوهن. هكذا يفسح المحكي الذاتي بضمير الأنا المجال للذات لكي تقول نفسها بدون قيود، لكون الأنا يستطيع التوغل داخليا إلى أعماق النفس البشرية، يفكك بنيتها، يبحث عن هويته داخل السرد بما أن الكتابة كفعل هو نبش في الذات أولا وفي الآخر ثانيا. حين كتبت المرأة بضمير المتكلم كانت تبحث عن هوية ذاتها المؤنثة التي تحضر من خلال التذويت، فمن أبرز سمات النص السردي الأنثوي أو "النص المؤنث"[119] سمة "التذويت"، مصطلح نقدي يستعمل في الدراسات السردية الحديثة، حيث الذات الأنثوية تعلن عن حضورها وتنبش في هويتها عبر الكتابة بضمير الأنا. يقدم الخطاب الأدبي عبر التذويت الأشياء والعالم من منظور ذاتي تتداخل فيه لغة الذات مع لغة المؤسسات، ويسعف التعبير بضمير المتكلم المفرد - أداة التذويت النحوية- على استشفاف الحياة الداخلية[120] و"البوح في كتلة واحدة، وتنامي حركات الوعي (Moi de l'action) الأنا العامل، (Moi narrateur) الأنا السارد والاستبطان والاستطراد والتحليل الذاتي، سرد الأقوال، المونولوج الداخلي" والذي تسميه فيما بعد دوريت كوهن بالمونولوغ المستقل.

---

[118] - ميشال بوتور Michel Butor(1926-..)، كاتب فرنسي، يعتبر واحدا من أهم ممثلي الرواية الجديدة.

[119] - "النص المؤنث"، مصطلح استعملته الباحثة التونسية زهرة الجلاصي للدلالة على النص المسرود الذي يحمل علامات "المؤنث" سواء كتبه كاتب رجل أو كاتبة امرأة. انظر:

الجلاصي، زهرة: النص المؤنث، دار سراس للنشر، تونس، 2000

[120] -Cohn (dorrit), La transparence intérieure, Ed.Seuil, Paris,p167, 1977.

يشير " أنا" بوصفه ضميرا نحويا إلى المتكلم، المتلفظ والفاعل في الآن نفسه، يقابله في العربية التاء المتصلة أو يكون مضمرا في الفعل المضارع، وفي الفرنسية-je أما الأنا-Le Moi- فهو مقولة فلسفية ونفسية وأنتربولوجية، فهي تحيل إلى ذات محددة أو إلى ما يجعل ذاتا ما متماسكة وموحدة، وغالبا ما تستخدم الأنا بوصفها مركزا يعاد إليه جمع مؤشرات وصفات خاصة بفرد واحد والأنا لا تقال إلا من قبل ضمير المتكلم، فالأنا وحدها تستطيع أن تقول أنا، وإذ تفعل ذلك فهي تشير إلى وعي بالذات وإلى استضمار الذات لوجودها في الزمان والمكان، فالأنا وحدها هي ما تستطيع أن تقول إنني موجودة الآن وهنا كما أن الأنا لا تؤسس نفسيا وأنطولوجيا إلا في علاقتها بالسيولة الزمنية، ومعنى ذلك أن الأنا تمتلك وحدها ذاكرتها وتكاد تكون بذلك نوعا من الاستمرار في الزمن بفعل هذه الذاكرة.

يحدد موضع الأنا قياسا إلى فعلها اللساني وقياسا إلى تحديد وضعها بالنسبة لأفعالها وهي تعبر عنها لسانيا كما تعبر عنها كتابة وسردا، حيث يحيل ضمير المتكلم في الخطاب السردي إلى الذات وإلى كل ما هو مرتبط بالذات، فهل الذات الأنثوية المتكلمة هي نفسها الذات الأنثوية الكاتبة؟..

الذات المتكلمة نراها بالعين المجردة، تعبر عن نفسها بالفعل اللساني المنطوق والمسموع موظفة الضمير النحوي "أنا" أما الذات الكاتبة فهي منبثة داخل السرد، تترك وراءها لبسا وتشكيكا يثير أسئلة لدى القارئ من قبيل: هل الذي يكتب هو المؤلف نفسه أم شخصية أخرى غير المؤلف؟ وإلى أي مدى يتطابق ما يكتبه مع حقيقة واقعه؟..وماهي نسبة الصدق والخيال فيما يكتبه؟..

رولان بارت يقول:"الذي يتكلم غير الذي يكتب، والذي يكتب غير الذي هو موجود"، ففي مجال الكتابة وحين الالتحام بالحرف يصبح الكاتب غير الشخص الموجود في الواقع. فهل تجسد الذات الأنثوية في حالة الكتابة هذه الازدواجية أم تطابق نفسها؟.

استبعدت المناهج النقدية الحديثة الذات الكاتبة من خلال الإعلان عن موت الكاتب الفعلي للنص المسرود، فالراوي أو السارد هو كائن خيالي من ورق أما الكاتب فهو إنسان ينطق بالحياة، يعيش داخل نسق مجتمعي، وفي مقابل الراوي أو السارد نجد المروي له أو المتلقي الذي يعتبر بدوره كائنا افتراضيا ورقيا يتلقى خطاب السارد. وفرت الرواية بوصفها جنسا مفتوحا، تلتقي فيه كل الأجناس الأدبية، مساحات واسعة للتعبير تكسر النمطية وتتمرد على الأساليب التعبيرية الكلاسيكية، حيث فسحت المجال للذات الكاتبة لتتشكل بأشكال مختلفة وتصبح "ذاتا نصية" تنزرع داخل النص السردي وتتلون بتلوينات سياقاتها تكسبها علامات تميزها داخل

النص، يعني أنها تكتسب خصوصيتها وهويتها النصية، فهل يمكن الحديث عن هوية الذات المؤنثة داخل النص المسرود؟ وكيف تتمثل هذه الهوية؟ وحين تعلن الذات الأنثوية عن حضورها عبر السرد بتوظيف ضمير الأنا، هل نحن أمام ضمير أنثوي يطابق الذات الأنثوية ؟ وفي هذه الحال هل يمكن الحديث عن هوية الأنا الأنثوي داخل النص السردي؟

2- الذات المؤنثة والبحث عن الهوية داخل الخطاب السردي

إن الحديث عن هوية الذات المؤنثة يحيلنا إلى الحديث عن ملامح خصوصية الكتابة التي أثارت جدلا ونقاشا نقديا واسعا وحادا بحثا عن جواب هل للكتابة خصوصية؟ وكيف تكتسب الكتابة خصوصيتها، هل من جنس كاتبها أم من الثقافة التي تمثلها؟ وإذا كان لها خصوصيتها واختلافها تبعا لجنس كاتبها ألن يسقطنا هذا التصنيف في مسألة التصنيف الجنسي وبالتالي الميز الجنسي الذي نحاربه؟..

الأكيد أن فعل الكتابة هو فهل واحد لا يتجزأ فلا وجود لكتابة مؤنثة أو كتابة مذكرة، الكتابة في جوهرها هي كتابة واحدة، لأن مكونات الإبداع تنتمي إلى ذخيرة مشتركة من النصوص والممارسات والعلائق بالمخيلة واللغة والأساليب الفنية وتنويعاتها، لكن رغم ذلك فاشتراك الخصائص الأدبية بين الثقافات والأجناس لا يعني وجود مفهوم أحادي ثابت للكتابة، والكاتب يكتب في ضوء أسئلته وتجاربه الذاتية وعلائقه بالحياة والعالم. الإبداع من طبيعته التجدد والتغير، لهذا وجود كتابة إبداعية لا يبرر المحاكاة بل يتغيا الاختلاف والخصوصية. إذا كتبت المرأة، الكائن الذي عاش حياة لها خصوصيتها في مجتمع صنع قيمه الرجل وأبعدها عن كل فعل منتج، هذا الكائن حين يكتب لا يعني أنه سيكتب بالضرورة أدبا مختلفا. متميزا وجيدا. لكنه يحمل إرثا ثقافيا ونفسيا سينعكس حتما في مرآة الكتابة، فالتذويت الذي يحضر في كتابة المرأة يترجم حضور صوتها وحميميتها ورؤيتها لقيم المجتمع وكيف تتعايش معها. إنها تبصم بصماتها في النص عن وعي وعن لاوعي تتحول إلى علامات نصية تصنع هوية الكتابة، وأقصد بالهوية هنا الاختلاف والخصوصية التي تميز الذات المؤنثة في النص المسرود، وبالتالي تميز النص المسرود بوصفه "نصا مؤنثا". "يعرف نفسه كحامل لصفة مؤنث استنادا إلى آليات الاختلاف لا الميز، فلن يحتاج إلى مبدأ المقابلة مع المذكر، لأنه ينزع إلى امتلاك منزلته خارج المقابلات التقليدية...هذا النص لا يمتلك تصنيفا مسبقا، أو مكونات نظرية محددة لأنه لا يوجد إلا في ممارسة فعل الكتابة ولا يكتسب صفة مؤنث إلا بواسطة طاقاته الكامنة، تلك التي يسائلها التحليل"[121]. إذ يوجه التحليل أدواته لرصد العلامات المميزة لجمالية النص المؤنث دون الوقوع في فخ التحليل

[121]- الجلاصي، زهرة: النص المؤنث، دار سراس للنشر، تونس، ص.14، 2000.

البيولوجي والجنسي الذي قد يوقع في شرك المقابلة الجنسية (مؤنث/مذكر)، بمعنى التميز والمفاضلة بل يبحث في الاختلاف والتمايز. إن التحليل هنا يستنطق لاوعي النص ويستقرئ المكبوت والمخبوء والكامن في ثنايا النص الذي يفجره فعل الإبداع وهو فعل الكتابة، بوصفه علامة دالة على صفة المؤنث الذي تبثه الذات الكاتبة داخل النص عن قصد أو عن غير قصد. على هذا الأساس يعيد الحفر داخل النص الاعتبار للمؤلف ويحييه من جديد، إذ يستند التحليل على دراسة النص من الداخل كبنية لغوية مغلقة تمارسها كتابة من الداخل. يساهم التعبير بضمير الأنا عن الذات الكاتبة المؤنثة في إبراز الأنا الأنثوي بتفجير مكنونات الأعماق وتمنح الرواية مساحات واسعة لصرف المياه العميقة والمحصورة في نص مفتوح لا يخضع لبناء خطي واحد، حيث الأنا الأنثوي/ الأنا العميق يسرد الذات المؤنثة ويحفر فيها وفي بنيتها النفسية داخل بناءات نصية متعددة، تتواتر في أساليب التداعيات والمونولوجات الداخلية والحوارات، يترجم وجودها الأنثوي داخل النص ويطابق بذلك جنس كاتبته، وينطلق الأنا الأنثوي في سرده بدون حواجز ويندمج الوجود النصي مع الوجود الفعلي للذات المؤنثة يصل إلى حد التماهي مع الشخصية النصية، حيث الأنا يتحرر من قيود الرقابة الداخلية وينطلق في السرد بصدق ولو كان كذبا، هذا إذا تطابقت الذات المؤنثة الساردة مع جنس الكاتبة المؤنث، تنجر الذات في هذه الحالة إلى قطبها المؤنث، لكن إذا لم يحصل هذا التوافق بين الذات المؤنثة الساردة وجنس الكاتب المذكر، فما مدى صدق التماهي بينهما؟ وإلى أي حد ينجر الكاتب المذكر إلى قطبه المؤنث إذا اعتبرنا الثنائية الجنسية المكونة للشخصية الإنسانية؟ هل يعبر الأنا الأنثوي للذات المؤنثة داخل نص ينتجه كاتب مذكر بنفس حرارة الأنا الأنثوي للذات المؤنثة داخل نص تنتجه كاتبة امرأة؟

إن الجواب يجد نفسه في فعل الإبداع أي فعل الكتابة التي لولاها لما تحركت هذه الثنائية الجنسية المتخفية في كل واحد منا ذكرا كان أو أنثى، فحينما يسعى الكاتب الذكر إلى خلق نموذجه الأنثوي في نصه المسرود فإنه ينحاز إلى قطبه المؤنث "الأنيما" كما وصفه التحليل النفسي وكشف عنه، إذ ينمو مع تنامي الوعي بالشخصية المؤنثة داخل السرد، يتنصل الكاتب الرجل من قطبه المذكر ليتلبس بقطبه المؤنث ويكشف عنه في علامات نصية تنسجم مع الشخصية المؤنثة، وأبرز مثال أجده في هذا السياق هو الشاعر نزار قباني والكاتب إحسان عبد القدوس.

وحينما تسعى الكاتبة إلى خلق نموذجها الذكري تنحاز إلى قطبها المذكر "الأنيموس" وتتنكر لجنسها المؤنث متمثلة تحولها إلى مذكر وكاشفة عن ملامح الذات المذكرة داخل النص، وبهذا المعنى استطاعت الكاتبة رجاء عالم في روايتها "خاتم" أن تحفر في قطبيها المؤنث والمذكر من خلال

شخصية خاتم المتأرجحة بين التذكير والتأنيث، فخاتم فتاة تتنكر لجنسها المؤنث وتعيش في محيطها الاجتماعي متحولة إلى فتى بسماته الذكورية. وفي روايتها البشموري تقمصت سلوى بكر شخصية فلاح قبطي اسمه "بدير" يسكن شمال مصر-دلتا النيل. تحيلنا الأمثلة التي سقناها إلى سؤال أساسي، هل استطاع هذا الانحياز إلى القطب المكمل في إطار الثنائية الجنسية الكامنة داخل الإنسان أن يتمثل غيره تمثيلا حقيقيا أم أن القطب المؤنث أو المذكر إذا وافق جنس كاتبه يكون أكثر انسجاما وواقعية ويمثل حقيقته كما هي في الواقع؟ وهل الأنا الأنثوي إذا توافق مع جنس الكاتبة المؤنث منتجة النص يكون أكثر صدقا وواقعية في تفجير الطاقة المؤنثة من الأنا الأنثوي إذا وظفه الكاتب المذكر؟.

الجواب ليس سهلا، إذ يضعنا الأنا السردي أمام حالة الاشتباه بما أنه ضمير unisex أحادي الجنس، ينتمي إلى جنس المذكر وجنس المؤنث، ومع ذلك فقد انتبه إلى أهمية توظيفه كتاب من العهد الإغريقي القديم، وبخاصة إذا كان من بين الشخصيات الفاعلة في السرد شخصيات مؤنثة، فهاهو يوربيدس(480ق.م-406) Euripides يكتب عمله التراجيدي "ميديا"[122] ويسرد بضمير المتكلم الأنثوي قصة امرأة شابة عاشقة ومعشوقة تدعى ميديا، ويعني اسم ميديا "الماهرة". ومع حلول القرن الثامن عشر سينجر الكتاب الغربيون إلى الكتابة بصوت الآخر. نذكر رواية للمؤلف الإنجليزي جون كليلاند john cleland تحدث على لسان شخصيته فاني هيل بضمير المتكلم الأنثوي في روايته "ذكريات امرأة للمتعة" « memoirs of a woman of pleasure »[123]، ثم رواية "مول فلاندرز"[124] « moll flanders »لكاتبها الإنجليزي دانييل دفو daniel defoe، مؤلف عمل "روبنسون كروزو". تتبنى الروايتان المؤلفتان من طرف كاتبيها ضميرا ينتمي إليهما، حيث الأنا السردي يظل ملتبسا وغامضا، بعيدا عن هويته وحقيقته الداخلية. وفي مثال أسوقه عن رواية "إفطار عند تيفاني"[125] « petit déjeuner chez tiffany » للكاتب الأمريكي ترومان كابوت truman capote، يبتعد الأنا السردي عن غموضه والتباسه، وتسرد الشخصية المؤنثة والفاعلة في السرد هولي ذاتها بعمق وتندمج في أناها، الذي لم يعد أنا أحادي الجنس وإنما أنا أنثويا.

استطاع بعض الروائيين العرب في العقود الأخيرة الغوص في أدق التفاصيل الحميمية التي تختص بها المرأة والمتعلقة بتكوينها الفيزيولوجي وحالاتها النفسية والمزاجية أثناء فترات استثنائية

---

[122] - يوربيدس : ميديا، تقديم، تحقيق وترجمة: منيرة كروان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2012.

[123] -Cleland, John : memoires de fanny hill, femme de plaisir,ed. feedbooks. (en ligne)

[124] - Defoe, daniel : moll flanders,trad.marcel schwob, ed de groupe Ebooks libres et gratuits, 2006.(en ligne)

[125] -Capote, truman breakfast at tiffany's, ed.random house, newyork, 1958. (en ligne)

من حياتها كفترة الحمل مثلا رغم أنه بعيد عنها إحساسا وتكوينا جسديا، الشيء الذي نجده في رواية "كأنها نائمة"[126] للروائي اللبناني إلياس الخوري، يحكي فيها عن فترة حمل ميليا بوصفها امرأة شابة حديثة الزواج مستعملا ضمير الغائب المؤنث. يحاول الكاتب الرجل سواء نجح في محو الاشتباه الذي يضعنا أمامه الأنا السردي والالتحام بالأنا الأنثوي أو ترك الأنا مبهم الجنس أو لا جنس له، يحاول الكاتب المذكر في كل هذه السياقات تمثيل ما تلتقطه أذناه وعيناه حول حميمية جسد المرأة والانزياح إلى قطبه المؤنث متنكرا لجنسه المذكر. فهل استطاع أن يتمثل كل التفاصيل؟ إن المسألة تتفاوت بين كاتب وآخر كما تتفاوت بين كاتب/ رجل وكاتبة/ امرأة، والكتابة لا يمكن أن تكون فعلا صادقا وحقيقيا بدون تجارب معيشة تتفاعل فيها الذات مع نفسها ومع محيطها، ومن هذا المنظور تكون نسبة الصدق عالية والذات الكاتبة ملمة بأدق التفاصيل التي تعنيها وحدها دون غيرها حين يطابق الأنا الأنثوي داخل النص الأنا الأنثوي الحقيقي، وفي الحالة هذه كيف ينظر الأنا الأنثوي إلى نفسه كموضوع؟ بمعنى آخر أحين تكتب الكاتبة عن موضوع ما أتجعله هو نفسها بمعنى أنها تتحدث عن نفسها هي أم تتحدث عن موضوع آخر باسمها الخاص؟..

يلجأ الضمير الأنثوي إلى المراوغة والتواري خلف ضمير الغائب أو ضمير المخاطب حين يجد نفسه في مواجهة مع رقابة المجتمع التي تضع فاصلا بين القول المحرم والقول المقبول، فليس أمامه سوى إنشاء مسافة موسعة بينه وبين موضوع التلفظ، ولا يتحقق له ذلك إلا بإسناد الممنوع والمكبوت إلى ذات غيرية. إن مفهوم الجرأة يعالج هنا لسانيا وتتمثل في قدرة الكاتبة على محو المسافة بين ذات التلفظ وذات الملفوظ وموضوعه، بما يعنيه ذلك من تحمل للمسؤولية في إنتاج الملفوظ السردي وتحمل المسؤولية هذا لا يمثل في النص إلا بمستوى درجة التضامن والتطابق مع موضوع الملفوظ وفي النهاية لن يكون ذلك متيسرا إلا بتحمل الذات الكاتبة لتبعات التلفظ السردي. وفي هذه الحالة تتفاوت درجة الصمود بين كاتبة وأخرى أمام النقد الخارجي والسلوكات التي يمكن أن تصدر عن المحيط تجاهها، لا ينفصل الصمود عن الجرأة التي تمتلكها الكاتبة في مواجهة واقعها وتجاوزها للرقابة الخارجية في توظيف الضمير الأنثوي لقول الممنوع والكشف عن المخبوء بحرية تخدم الفعل الإبداعي وتغنيه، ولا تعير انتباها لما يمكن أن يثيره هذا التحدي من متاعب في الحياة.

---

[126] - خوري، إلياس: كأنها نائمة، دار الآداب، بيروت، ط.3، 2009.

قراءة في جدلية العلاقة بين السينما والفلسفة

د.رأس الماء عيسى
كلية الأدب واللّغات والفنون
جامعة وهران / الجزائر

"إن البحث عن وسائل جديدة للتعبير الفلسفي كان قد دُشن من قبل نيتشه،وينبغي اليوم أن تتم متابعته في صلة بالتجديد الذي شهدته بعض الفنون الأخرى مثل المسرح والسينما "

جيل دولوز

يعتبر الجدل القائم في أصول العلاقة بين السينما والفلسفة قديم جدا، تكاد تكون بداياته الأولى منذ أفلاطون في أُمثولة الكهف،حيث تجلّت الصورة الفنية في فكر التقليد الفلسفي، فتعتمد الأولى على المدركات الحسية وتهتم الثانية بالمفاهيم، ولكل واحد منهما عوالمه الخاصة التي يشتغل عليها.

تخوض الفلسفة في فكر حجاجي وتلحق العنف بالأفكار التي تستقبلها، لتتحدى أحيانا الفهم بغرض إنتاج رؤية جديدة للعالم،وهو الجهد الذي يمنحها الاستمرارية، بينما تتميز السينما بالفضاء المشترك للصور والخيالات والأفكار التي تشدّ النّظر من جديد فتكشف الوجهات وتثوّر الفكر فتمنح فرصة تجديد الفهم لماهية الوجود " لأن التفكير هو اكتشاف وابتكار إمكانات جديدة للحياة"[127]، يمكن لدارس جدلية العلاقة بين السينما والفلسفة أن يستفسر حول مفهوم السينما كأفق جديد للتفكير الفلسفي،أو كيف تُبنى العلاقة المتعدّية بين السينما والفلسفة؟

إذا كانت السينما تأخذ من الفلسفة قدرتها على توليد الأسئلة وخلخلة الأفكار الجاهزة، فإن الفلسفة تستغل تقنيات تحول العلامات المفاهمية إلى علامات مدركة سمعيا وبصريا، بفضل آليات إنتاج المعنى بالصورة السينمائية، التي تحاكي الواقع بلمسة إبداعية متخيّلة،إطارها الفكر ومرجعيتها فلسفة الفن، مما يكسبها شرعية ممارسة التفلسف بامتياز.وبذلك تُثبت الصورة السينمائية أهميتها التي لا تقلّ عن الكتاب، " إذ تستطيع شحذ الذهن وحثه على التفكير فالفكر لا ينبجس من تلقاء ذاته، بل يحتاج إلى شيء يحمله حتى يبسط أجنحته"[128]، تهتم الفلسفة بوضع الحركة في الفكر وتهتم السينما بوضع الحركة في الصورة،إذ ينبغي للفلسفة أن

---

[127] -Deleuze gilles Nietzsche et la philosophie.puf 9è édition 1995.paris 64

[128] -CY twombly: écriture poétique et langage plastique. Tome 3 au même édition 15 septembre 2000.paris 116

تنشئ نظرية للسينما باعتبارها ممارسة مفهومية، ويُثبت ذلك دولوز حينما طُلب منه تفسير انتفاء الكتابات الفلسفية عن السينما أوفيها.أجاب "كانت الفلسفة لحظة ولادة الفن السينمائي منشغلة من جهتها بوضع الحركة في الفكر مثل ما أن السينما كانت تضعها في الصورة "[129]، صورة الفكر إذن هي المحرك الأساسي عند دولوز، وذاك ما دفعه إلى لقاء السينما،كان يسعى لتقليص مساحة الصورة الدوغمائية للفكر باعتبارها قائمة على الهوية والتمثل والتناظر،فهي بالتالي معطّلة للفكر عن إبداع القيّم الجديدة.

إن التسليم بكون الفكر هو الممارسة الطبيعية للملكة، هو في الوقت نفسه الافتراض الراسخ في الفكر الفلسفي قبل نيتشه، والعائق الذي يقف بين الفيلسوف وعملية إنتاج المفاهيم الجديدة. "إن للفكر المفهومي الفلسفي مفترضا مضمرا، هو صورة للفكر ما قبل فلسفية وطبيعية مستعارة من العنصر المحض للحس المشترك،حسب هذه الصورة يكون الفكر في تناغم مع الحق وهو يمتلك الحق صوريا ويريد الحق ماديا." [130] يتبين من خلال هذا الاستدلال، أن دولوز يعتبر الصورة الكلاسيكية للفكر تفكّرية وتمثّلية وتعرّفية، ويعني ذلك أنها تفترض بشكل لا فلسفي، لأن فعل التفكير هو فعل ذات متقوّمة في ذاتها ومنسجمة طبيعيا معها.أما الصورة السينمائية فلها منزلة متميزة في فلسفة دولوز لأنها أوتوماتيكية،تصنع الحركة ذاتيا على غرار الفنون التشكيلية الأخرى بحكم أنها ثابتة، حتى صور اللوحات الكوريغرافية جامدة لأنها مقرونة بحركات أجساد المؤدين على خشبة المسرح." لا تتحقق الماهية الفنية للصورة إلاّ عندما تصبح الحركة أوتوماتيكية لأنها تحدث صدمة في الفكر بملامستها الجهاز العصبي والدماغ على نحو مباشر." [131] تختزل الصورة السينمائية ما هو أساسي في الفنون الأخرى، فتتحدث بالنيابة عنها من خلال سحرية الكيفية التي تعالج بها الصور الأخرى، إنها فعلا توقظ في متلقيها ما يُصطلح عليه بالآلي الفكري الذي تحدده فلسفة الصورة / الحركة، تلك القوة المشتركة التي تحث على التفكير القهري، وربما ذلك ما يحدد مفهوم الصورة الكريستال عند دولوز، بحكم أنه لم يكن يهتم بالتفكّر في السينما بقدر ما كان يهدف إلى توالد كريستالات الزمان، ولا يحدث ذلك بشكله المقبول إلا في السينما على وجه الدقة.

يقول بعض النقاد"نتعلم بفضل السينما كيف نرى، وكيف نلتقط قوة الصورة لنخلق ونصنع عوالم جديدة، ونكتشف الوجود والإيماءات والمناظر الطبيعية التي لا يمكن أن تتشابه،

---

129 -Deleuze (G).l'image – mouvement. Éd de minuit 1983.paris.p83

130 -Deleuze (G)différence et répétition. Éd Gallimard. Paris.1982.p 172

131 -Deleuze gilles. Transcription du cours du 30 octobre 1984 a l'université de paris 8.Vincennes.

نسمع الصمت...تصنع السينما حركة غير متناهية للصور، إنها فن فلسفي، فن وجودي بامتياز...السينما هي مثلنا مفارقة"[132] تثبت هذه المقولة، أن السينما شكل من أشكال التفكير كما الفلسفة أيضا،لأن المخرج يفكر بطريقة الفيلسوف بحكم أن قراءة الصورة السينمائية،تستدعي عوالم الفكر والجمال، وهناك عدة تمثلات للفلسفة في السينما، كقدرتها (السينما) على خلق وتمثل الأفكار والمفاهيم بمنظور فني جمالي، ثم أن هناك علاقة متينة بين السينما والمعرفة، السينما تفكر بذاتها وفي ذلك سموّ للمخرج بحيث يرتقي إلى درجة المفكرين الحقيقيين، هذه الرؤية تجعلنا نؤكد على حقيقة السينما الفلسفية والتقنية، إنه بحث لامتنه عن سلسلة من التفكير والانعكاسات حول المعرفة السينمائية.

هناك مجال آخر للتفكير حول السينما كنتاج فلسفي، فهل يمكن أن نفكر في السينما؟هل يمكن أن نفكر حولها؟ هل يمكن أن نفكر سينمائيا؟ يقول جيل دولوز " السينما ليس لها موضوع إلاّ التفكير ووظائفه"[133] التفكير الذي تنشغل به السينما هو جدل الزمان والمكان لخلق عوالم بحقائق جديدة، أساسها الصورة والحركة، وانطلاقا من هذه القدرة الإبداعية الفريدة للسينما، يمكن تحديد قوتها الخلاقة المتمثلة في ماهية التفكير، وإننا لا نقارن هنا السينما مع مختلف النظريات الفلسفية أو إقامة رؤية للعالم، بقدر ما نحاول إعادة النظر في حقيقة السينما كتجربة فلسفية، ونستفسر حول ماهية خصوصية العالم الذي تخلقه (السينما) لأنطولوجيتها الخاصة.

تتلخص جدلية العلاقة بين السينما والفلسفة في نقاط نراها رئيسة لمدارسة الموضوع وهي: الكيفية التي تشخّص بها السينما الفلسفة وأُسس تبنيّ النّصوص الفلسفية فنيا وأخيرا القواعد العامة لأسنمة الفلسفة (السينيفلسفة) ولعل برغسون واحد من الفلاسفة الذين اهتموا بالمحاولات النقدية والتاريخية لجمع الفلسفة بالسينما،حيث أُعتبرت السينما ظاهرة تاريخية مرتبطة بالحداثة، ومساحة للتعبير الخاص وموضوع مغر للتجريب شأنها شأن الفلسفة، وأن مناهج الفلسفة مع تماس مباشر بالسينما.

في اعتقادنا الشخصي أن السينما نهلت من معين الفلسفة الكثير، سعيا منها لتحقيق عالم جديد متميز عن الاعتيادي، ولكنه متفلسف بطروحاته الفكرية، فعلاقة السينما بالفلسفة علاقة الصورة بالمفهوم، فهي تُذيب الجليد الذي يفصل الإنسان عن عالمه السحري، حيث يمكننا رؤية التصالح داخل الفيلم وإن كانا غير متصالحين خارجه، وبذلك يحصل التبادل بين

---

[132] -Olivier pourriol.ciné philo. Hachette littératures. Avril 2008.paris.p 91

[133] - جيل دولوز: الفلسفة والسينما.جريدة ليبيراسيون الفرنسية 13 أكتوبر 1983

الواقع والصورة وتنشأ نظرية المكان والزمان الرئيسيين في المشهد السينمائي والمحددين للمفاهيم الفلسفية.

إننا لسنا بحاجة للدفاع عن علاقة الفلسفة بالسينما، لأن مبحث الجمال من المباحث الأساسية التي قامت عليها الأنساق الفلسفية الكبرى، إضافة لعلاقة الإبداع بالفلسفة، كما أن قيمة الصورة تتحدد بالأفكار التي تبدعها.

بهذا المعنى يمكن القول بأن الفينومينولوجيا من أكثر الفلسفات قابلية لتداول الصورة، سواء في حركيتها السينمائية أم في جوهرها الفيزيائي، فالموضوع واحد،إنه الصورة التي في قوامها السينما، وإن تلك التي لم تخضع لعملية المونتاج هي صور أكثر إشارية وتعبيرا عن الحقيقة لكونها صورا أيقونية، تعبيرية، تحاول تقديم الحقيقة بالتأثير على العين عبر سلطتها الضوئية، فتمكنها من الحصول على عطاءات حسيّة يمكن إدراكها ووعيها.

تعتبر الصورة الوحدة الرئيسية التي يقوم عليها الفيلم، حيث "تشكل المادة الفيلمية الأولية، ولكنها الأكثر تعقيدا أيضا، لأن تكوينها يتميز بالفعل، بازدواج عميق، فهي نتاج نشاط أوتوماتيكي لآلة تقنية قادرة على إعادة إنتاج الواقع الذي يتقدم إليها بدقة وموضوعية، غير أنها في نفس الوقت نشاط موجه في الاتجاه المحدد والمرغوب فيه من طرف المخرج."[134].

يتم التعرف على الصورة من حيث أنها تحمل هذا المعنى أو ذاك، فهي إنما تُحدس بالرؤية العقلية المباشرة، التي تقصد الموضوع بما هو هذه الظاهرة تحديدا، ما يعني أن هذه الدلالة أو هذا المعنى، هما اللذان يحصلهما الوعي من الصورة، وما الوجود والواقع سوى جزئيات، وبالتالي وجود المعنى مرهون بوجود الصورة نفسها، وليس بوجود الشيء، تسبغ ظاهرة الوعي دلالتها على الأشياء، وهو ما يحيل إلى استقلالية معنى الصورة المرئية في الوعي عن الوجود، لأن الروح لا تفكرّ أبدا من دون صوّر.

و تعتمد الرؤية السينمائية أيضا، على محاولات كشف الخطاب السينمائي في إطار تداخله المذهل مع الخطاب الفلسفي، وتعالقه مع السرديات التي تتخذ من لغة الخطاب السينمائي مستقرا لمفاهيمها، وليس من الغريب أن تبدأ رحلة فهم السينما، والكشف عن وظائفها الخلاقة وأبعادها البصرية عبر الفلسفة، بوصفها نشاط تأملي للنتاجات الثقافية والفنية، وبالتالي فإن الرحلة الفلسفية بدأت بالتداخل مع الفنون والثقافات، بوصف مواضيعها التي تشتغل عليها لفهم العالم، فقد غذت إحساسها بإيقاعية الزمن، والأمر ذاته يسري على الفنون البصرية

---

[134] - سلسلة الأنوار.تصدر عن مختبر الأنساق،البنيات،الممارسات والنماذج . جامعة وهران . العدد الثاني لعام 2011 ص 31

الأخرى في تكوين تصور للمؤثر البصري، أما المتخيل السردي فبما يمتلكه من غنى وتنوع رؤيوي وطابع استؤالي للعالم، فقد كان الوقود المعرفي للحراك الفلسفي والعكس أيضا صحيح، بمعنى أنه بالإمكان الكشف عن الفلسفة من خلال الفن والثقافة، طالما أن الفلسفة امتلكت خصائص الاستبطان لهذه الثقافات.

ولم تكن السينما بعيدة عن رحلة التداخل بين المكونات الثقافية، بل أن خاصيّتها تكمن في استدماجها المذهل لمكونات الثقافة، بحيث تغدو فيه هذه المكونات عناصر ظاهرة في السينما بفعل ما تحققه من اندماج كليّ بينها وبين سائر الفنون بجميع أشكالها، وبالتالي فإن رحلة البحث عن بعد فلسفي في الخطاب السينمائي، يغدو ضرورة لإعادة الاعتبار للسينما التي ظلت تعاين لفترة طويلة من منظار واحد، ملهاوي إمتاعي.لم يتحدث النقاد كثيرا عن تطويع السينما للفلسفة، من خلال رؤيتها للعالم، بحيث تتعاضد مع المجالات الفكرية، في النقد والتصحيح، والتفسير والشرح والتأويل للظواهر الاجتماعية،يجب الانتباه إلى تلك التراكيب المعرفية داخل السينما ضمن تصور يُعنى بالكشف عن رؤية العالم، داخل المنجز السينمائي الذي يتخذ من المعطى الفكري مساحة لاشتغالاته، لإخصاب وعي الجماهير وإخراجها عن التورط بالسفاهات التي تعمل الكثير من مراكز الإنتاج على ترويجها، ولذلك فإن هذا الاهتمام يعمل على إبراز التراكيب الفلسفية والمعرفية في المنتج السينمائي، وإبراز طابعها المؤثر والمتفاعل مع السينما،إن هذا الانتباه النقدي ناتج عن متابعة دؤوبة، لما تنتجه هذه الآلة الضخمة من رؤى معرفية، تتضافر في جدلية معرفية مع الثقافة والأدب والفلسفة، بحيث أن المتأمل لرحلة السينما سيكتشف طابع تسللها للفلسفة من وجهات نظر معرفية، تستأول العالم وتفسر ظواهره، ولذلك فليس من المستغرب وجود نقاد كبار في العالمين الغربي والعربي يؤسسون مناهج نقدية للكشف عن تفلسف السينما .

إن الانسجام الظاهر في الفيلم بشكل مراوغ، يدعو النقد إلى الكشف عن عناصر الانسجام فيها رغم استدماجية السينما لأجناس وأنواع أدبية وثقافية وفلسفية، فمثل هذا الكشف كفيل بأن يجعل الناقد أمام تنوع معرفي هائل استطاعت السينما أن تستدمجه وتصنع تناسقيته المذهلة.

إذا كانت الصورة السينمائية تجلب الأبصار بألوانها وتدرجاتها، فإن الصوت يسحر الآذان بلطفه الذي يحاكي الروح،ذلك أن السينما لا تدرك مبلغها إلا في حال تحقق الانسجام الموسيقي للّقطة الفيلمية التي تعمل على تحريك المشاعر عبر مختلف أصناف المشاهد، دون إهمال لنقيمة الفنية والفينومينولوجية للصّمت، بحكم أن اللقطة التي تتطلب الصمت، هي اللقطة الأكثر

توحيدا للذات مع المشهد السينمائي، وعادة ما يحيل إلى الموت والعزلة والصدمة والقلق، ذلك ماتفطنت له الفينومينولوجيا والسينما. إنها روعة التكامل بين الجليّ والخفيّ، مما يعكس فكرة التكامل الوظيفي فنيا ومعرفيا." للصمت قيمة جمالية كبيرة إن أُحسن استخدامه وتوظيفه دراميا، أي أن الصمت يعتبر قوة ايجابية فهو يجعل الصورة تعبر عن نفسها من خلال البعد المكاني ولغة الأشياء، وأيضا المحددات المكانية المتمثلة في الضوء واللون، فهي تجعل المتلقي يفسر المشاهد كما يريد، وهذا ما يزيد الفيلم شاعرية وجمالية "[135].

لا يمكن للصورة السينمائية في تجسيداتها أن تتم بعيدا عن أنماط بناء العلامات البصرية والحسية، حيث يستحيل أن تُبنى بعيدا عن الموضوعات الفلسفية والثقافية، التي تنتجها الممارسة الإنسانية وبعيدا أيضا عن النماذج الاجتماعية المرتبطة بها، لأن الخطاب السينمائي يشكّل اليوم سلطة تثيرنا وتثير قيمنا وأذواقنا واختياراتنا. وهنا مكمن خطورته، خاصة أنه يستعمل اللغة ومجموع الفنون لمداعبة خيال المتلقي، والتأثير عليه لاقتناء المنتوج وترسيخ سلوكيات ما، وهكذا تتشكل الإرسالية بتآلف الأشكال اللغوية والأشكال البصرية في وحدة متناغمة يؤطرها المنهج الفينومينولوجي، فتقدم نفسها على أنها جدلية فكرية مقرونة بوضعية إنسانية ذات بعد فلسفي عميق.

ولعلّ المنجز السينمائي العالمي، عكس هذا التصور الفلسفي في كثير من الأفلام الخالدة، التي تناولت قضايا الإنسان كوحدة محورية في الحياة،حيث أُثيرت موضوعات مشتركة بين الفلسفة والسينما مثل الحركة والزمان والصورة والديمومة والوهم والحقيقة، ومسائل وجودية وأخرى عبثية، ومنها الفيزيقية والباتافيزيقية أيضا، يُبرَزُ من خلالها التفاعل الحاصل بين حركية السينما كفن مبدع لحركة الصورة وحركية الفلسفة كحقل معرفي مبدع لحركة المفهوم، وبرغم أن السينما هي فن الصورة بامتياز، إلا أنها بحاجة إلى نقاشات حوارية، تدعم الموقف الحجاجي الذي يخلق الوضعية الجدلية في المواقف الفلسفية،لتبرير النتائج وتقديم الإثباتات التي تحتاجها الفلسفة، من جملة هذه الأعمال الفنية نجد الفيلم الأمريكي "رجل من الأرض " للمخرج ريتشارد شينكان، والسيناريست جيروم بيكسبي إنتاج عام 2007، تدور أحداث الفيلم حول فكرة فلسفية، بطلها الدكتور جون أولدمان، أستاذ التاريخ في إحدى الجامعات الأمريكية،يقدم استقالته بطريقة مفاجئة ويستعد لمغادرة منزله،يستغرب زملائه بالجامعة من هذا القرار فيقررون زيارته في منزله لتوديعه والاستفهام عن أسباب رحيله المفاجئ هكذا، وخلال حوار ممتع مليء بالجدل،يخبرهم بسرّ كان قد أخفاه عنهم طيلة فترة عمله معهم بالجامعة، وهو أن عمره

[135] - عقيل يوسف مهدي . جاذبية الصورة السينمائية . دار الكتاب الجديد المتحدة.بيروت . لبنان . 2001 ص 110

الحقيقي 14 قرنا على هذه الأرض، وأنه لسبب ما لا يشيخ، ولذلك يتنقل من مكان لآخر خلال كل 10 سنوات، حتى لا يكتشف الناس سر توقف شيخوخته عن التقدم.

قد لا تبدو القصة غريبة، لكن حوار الفيلم بين البطل وزملائه في الجامعة حول الأرض، وتاريخ الحضارات التي رآها،ومسألة الخلود،والأبدية وسرّ الديمومة، وجملة من الاستفسارات الوجودية، أثبتت أُطروحة التفلسف السينمائي بامتياز، وإذ تعتبر تلك الخطابات من أروع الحوارات الفلسفية في السينما الأمريكية. أما فيلم "شجرة الحياة" فلا يقلّ أهمية فلسفية عن سابقه، قد تحبه كثيراً، أو تكرهه، ربما ستفهمه وتحلل تفاصيله الفلسفية، وتصل إلى مرحلة اقتناع أنك قد فهمت الفيلم، أو ربما ستجد أنه بلا معنى وبلا منطق وبلا حبكة، من إخراج تيرينس ماليك سنة 2011، يتضمن الفيلم أسئلة لا متناهية عن الوجود والنفس الإنسانية، تدور أحداثه حول عائلة أمريكية، مكونة من أب مهندس ومخترع، وأم مُحبة مرحة، وأولاد ثلاثة في فترات مختلفة من أعمارهم، يبدأ الفيلم بسرد من الأم عن الطريق الذي يختاره الإنسان لنفسه في هذه الحياة، إما أن يكون طريق الرحمة أو طريق الطبيعة، طريق الرحمة لا يحاول إمتاع نفسه، ويتقبل كل الطبائع والصفات بغير ضغينة، هو طريق العدالة والإنسانية، في حين أن طريق الطبيعة، يحب التسلّط حتى على أقرب الناس إليه، وهو الطريق الذي يتبع قانون الغاب "البقاء للأقوى". في أحد مشاهد الفيلم يقول الأب عن نفسه، موضحاً طريق الطبيعة الذي اتخذه: "أنا لا شيء، انظروا إلى الفضاء من حولي، انظروا إلى الطيور والأشجار، أنا أهنتهم جميعاً ولم أعر لهم انتباهاً، أنا لم أنتبه إلى البهاء". هذه المقدمة المستوحاة من الفلسفة تمهد المشاهد لشخصيات الفيلم التي تنقسم إلى هذين الطريقين، ومنذ البدء يعرف المشاهد أن الأم تتبع طريق الرحمة وأن الأب يتبع طريق الطبيعة، والأولاد مشتتين بين هذا وذاك، بين تسلط الأب ووداعة الأم. للفيلم جوانب عدة رغم ارتباطها ببعضها البعض، فهناك الجانب السيكولوجي، والجانب التجريدي الانطباعي، وهناك الجانب الفلسفي الوجودي وهو الأكثر طرحا في جزئيات الفيلم، خاصة عندما يبدأ السرد الفلسفي لجملة من لأسئلة الوجودية الكثيرة من قبيل: "أين أنا؟ ماذا أعلم عن هذه الحياة؟ هل تشاهدنا؟ أين تعيش؟" وهنا يتداخل الجانب الفلسفي بالجانب البصري للفيلم،لتتشكل تحفة بصرية بديعة، ولعلّ فكرة الموت من ضمن العناصر الأساسية التي شكلت التيّمة الرئيسية للفيلم، إذ تشكل علامة الاستفهام الأكبر في سلسلة الأسئلة المتكررة، ومن الجدير بالذكر أن كل الأسئلة السردية التي تضمنها الفيلم والموجهة إلى الله، تأتي بصوت مهموس، فتبدو الشخصيات وكأنها تناجي خالقها في السر وتسأله عمّا قد يطرأ في ذهن أي إنسان في حال مصيبة والموت.

ولا يخلو فيلم "حياة اليقظة" للمخرج والكاتب ريتشارد لينكلاتر سنة 2001 من التفلسف مع السينما.إنه فيلم الخيال الفلسفي العجيب، ذو القصة عديمة التسلسل الزمني، بحيث لا نستطيع خلال أحداثه تحديد الزمن. فبالرّغم من أن بطل الفيلم باحث ومفكر فلسفي، وبقدر تساؤلات الفيلم ذات الطابع الوجودي، فإنه لا يجيب عن تلك الأسئلة بقدر ما يطرح في داخلنا استفسارات فلسفية عميقة.

تتمحور التيمة الرئيسية للفيلم حول ما هية الأحلام، وما الفرق بينها وبين الواقع، وكيف سيجيب البشر عن أعقد الأسئلة في واقعهم وداخل أحلامهم، وهل يمكن أن تكون حياتنا مجرد أحلام، وأننا نتحرك في الحياة كمن يحلم؟ يمازج الفيلم بين إبداع حركية الصورة وإبداع حركية المفهوم الذي سيطر على جزئيات المشاهد كلها.ويظهر ذلك واضحا من خلال المسار الحتمي الذي رسمه المخرج لشخصية البطل الذي ينتقل إلى حالة حلم.يشارك في مختلف الحوارات الفلسفية مع الشخوص التي يصادفها، يطرح مجموعة من الموضوعات للاستفهام حول ماهية الواقع ومعنى الإرادة الحرة وما مفهوم العلاقات مع الآخرين،وما حقيقة الحياة، وهي أسئلة وجودية بامتياز، وقد تستند هذه الطروحات إلى نظرية السينما التي أسس لها أندريه بازان رائد الموجة الجديدة في الفكر السينمائي، حيث ينتهي الفيلم دون إجابات شافية لكل الاستفهات التي طرحها البطل الحالم، ويكتفي فقط بسؤال عن عدم قدرته على الاستيقاظ من هذا الحلم والاعتقاد بأنه ميّت وأن كل ما يحيط به هو عالم ما بعد الإنسانية.وبذلك يكون المخرج قد أحالنا على قراءات فلسفية واستفسارات وجودية عميقة.[136]

وهناك لقاء آخر بين السينما والفلسفة في فيلم الحالة المحيّرة "لبنجامين بتن " من إخراج ديفيد فينشر سنة 2008، حيث بدأت قصة الفيلم عندما كان يحتفل أهل نيو أورلينز الأمريكية بنهاية الحرب العالمية الأولى سنة 1918، وُلد طفل صغير على هيئة عجوز ثمانيني. توفيت والدته بعد فترة قصيرة من الولادة، فيتخلص منه والده عند عتبة دار لرعاية المسنين.

على مدار القصة، ينمو جسد بنجامين بالعكس ليبدو مع مرور الزمن أصغر. وعندما يصبح شابا يتزوج بفتاة إسمها ديزي، كان قد قابلها عندما كان سبعيني بدار الرعاية، حيث جاءت لزيارة جدتها هناك، كانا جسديًا في نفس العمر تقريبًا لكنهما كانا قلقين من أن ديزي تكبر وبنجامين يصغر، أنجبت ديزي طفلة صغيرة فقرر بنجامين ترك العائلة بحكم أنه لن يكون قادرا على المسؤولية لأنه يصغر وزوجته تكبر، وبعد مدة من الزمن، عاد بنجامين إلى مدينته ليلتقي بديزي التي أصبح عمرها 56 عامًا وقد تزوجت بشخص آخر وطلبت منه الابتعاد عنها، استمر جسد بنجامين في النمو للأصغر.وبعد مدة معينة تلقت ديزي مكالمة من نشطاء اجتماعيين أخبروها أنهم وجدوا بنجامين الذي بدى جسديًا بعمر 12سنة، وأنهم اتصلوا بها لأن اسمها

136 -www.sasapost.com /philosophical movies

متكرر في يومياته. كان النشطاء يعتقدون أن بنجامين مصاب بالخرف، لأنه لا يستطيع تذكر أي شيء عن ماضيه، انتقلت ديزي إلى دار الرعاية لتعتني به، وفي هذه الأثناء نسي القدرة على المشي والكلام.[137]

وفي العام الذي أُستبدلت فيه ساعة محطة القطار العادية بساعة تسير عقاربها عكس الزمن الحقيقي، كان قد هندسها رجل أعمى، توفي بنجامين الذي بدى جسديًا كرضيع، بعد أن أغلق عينيه لينام إلى الأبد في حضن ديزي.تطرق الفيلم إلى إشكالية النظر في فكرة الموت عبر علاقة الحب والإيمان، لأن حالة بنجامين، لا يمكن إدراكها إلا من خلال ديزي حبيبته وكويني التي وجدته أمام دار الرعاية فآمنت أنه هبة من السماء،ومنه يمكن اعتبار الفيلم قصة فلسفية، أخلطت الميتافيزيقي بالواقعي، والغرائبي بالحياتي،مما ولّد تساؤلات كثيرة وأفكار مبهمة ومشاعر مختلطة، تشاغب على الفكرة الجوهرية التي نعتقد أن الفيلم ركز عليها وهي مقاومة الزمن بالحب وأن زمن الحياة قصير حتى وإن بدأ تنازليا.

نخلص في نهاية هذه القراءة إلى جملة من الاستنتاجات الفكرية، منها أن السينما من الوسائل الجديدة للتعبير الفلسفي، حيث هناك الكثير من الأعمال السينمائية التي لا يسع المجال لذكرها،صيغت بأسلوب فلسفي، فتلاقحت أفكارها وأنتجت فنا خالدا يحاكي الإنسان في حياته الدنيا وتارة يتخطّاها إلى عوالم أخرى، للبحث في كنه المجهول الذي حيّر العقل البشري منذ القدم، ولازالت السينما تعقد قرانها مع الفلسفة لتستقرء المفاهيم بفن الكادر السينمائي، الذي يؤبد اللحظة ويلوّن اللّفظ ويزاوج بين الحقيقة والخيال الفلسفي.

إن موضوعات الفلسفة هي نفسها في السينما، ولكل طريقته الخاصة في تمرير أفكاره،إذ تعتمد الكتابة الفلسفية على علم الهيرمنوطيقا، وتعني تأويل القراءات إلى مفاهيم جديدة،في حين تتم الكتابة السينمائية عبر السيناريو والتمثيل (الصورة) ومجموع الأيقونات الدالة على المعاني الفنية، ويعتبر الفن جوهر الإستطيقا الذي تنهل السينما مادتها الأولية منه،وإذا كانت الفلسفة حدث فإن السينما صناعة واستثمار وهي بذلك حدث أيضا، وهي جهد جماعي يتحمل المخرج وحده عواقب النتيجة على خلاف الفلسفة المتميزة بالفردانية، التي تكتفي بسرد مفاهيمها عن طريق اللّغة والبلاغة، في حين يتعدى السرد السينمائي ذلك إلى الحركة والصورة (المدرك)، أما الخطاب الفلسفي فهو حجاجي لا يثق حتى في الكتابة، في حين تثق السينما في الصورة بالدرجة الأولى، وتبقى الفلسفة عالم للأفكار تقتبس منه السينما ما يخدم المتعة والفرجة، عبر حركية الصورة المؤطَرة بالمتخيل السينمائي الذي يسلب الأنظار ويؤثر في العقول.

137 -the curious case of benjamin button / ar.wikipedia.org

في قضايا الديداكتيك
مقدمات حول المفهوم والأهداف وبعض مجالات التعليم والتعلم

د.أحمد فريقي
أستاذ باحث في علوم التربية
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين/الرباط

تمهيد عام:

منذ أن بدأت علوم التربية تشق طريقها نحو أخذ مكان لها، ضمن العلوم التي اتخذت من الإنسان موضوعها الأساسي، والبحث متواصل بشكل مكثف من أجل الدفع بالعملية التربوية بصفة عامة، والعملية التعليمية بصفة خاصة، نحو السير في اتجاه الترشيد والعقلنة. ولقد استفادت العملية التعليمية بالفعل في كثير من جوانبها مما قادت إليه الدراسات والأبحاث في عديد من فروع علوم التربية، خاصة ما يتصل منها مباشرة بالفعل التعليمي وبشروط إنجازه. هكذا تم استثمار معطيات سيكولوجية في تحديد أساليب التعامل مع المتعلم، وتعيين الطرائق المناسبة لتعلمه، وانتقاء المحتوى الملائم لطبيعة نموه السيكومعرفي، كما تم استثمار معطيات سيكوسوسيولوجيا التربية في رصد الظواهر السيوكوسوسيولوجية السائدة داخل الفصل، ليكون أرضية تعلم ملائمة حقا. وتم كذلك استثمار معطيات سوسيولوجيا التربية في إدراك ووعي البعد الاجتماعي الذي يتحكم في العملية التعليمية، ومختلف التأثيرات التي يحدثها فيها[138].

1- تحديد المكونات الأساسية في عملية التعليم التعلم:

فهناك نماذج تعليمية متباينة، كل واحد منها ينظر إلى العملية التعليمي/التعلمية ولمكوناتها نظرة خاصة، تنسجم وطبيعة الفلسفة التربوية التي يستند عليها النموذج، وتزخر الكثير من المراجع التربوية، المتخصصة بهذه المناهج والأفكار الرئيسية التي تطرحها حول العملية التعليمية، وإجراءات تنفيذها. ولكن يمكن الإشارة إلى ثلاثة نماذج أساسية، يهتم كل واحد منها

---

(138) حول المنظور السوسيولوجي للحقل التربوي، ارجع إلى:

- مصطفى محسن: في المسألة التربوية: نحو منظور سوسيولوجي منفتح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الثانية، 2002.

بفعل التدريس وشروط إنجازه بكيفية مغايرة لما يراه الآخر، وهذه النماذج هي: النموذج التكويني، النموذج الإعلامي، نموذج التحليل الديداكتيكي[139].

يركز النموذج الأول، أي النموذج التكويني على إعطاء الأولوية لعنصري الأهداف والمحتويات الدراسية على حساب العناصر الأخرى، ويتجلى ذلك في التساؤلات التي يطرحها[140].

ومن هذه التساؤلات مثلا نموذج كلافكي Kalafki الذي يعتبر من أشهر الأمثلة على هذا النموذج، وهي:

- ما هو المبدأ الأساسي في المحتوى التعليمي، وما هي بنيته الرئيسية ؟
- ماذا يعني المحتوى بالنسبة لتلميذ معين في قسم معين ؟
- ما هي أهمية المحتوى الدراسي بالنسبة لحياة الطفل ومستقبله ؟
- كيف ينتظم المحتوى وما هو هيكله ؟
- كيف يمكن توضيح المحتوى الموجه لتلاميذ في قسم معين ؟

ويركز النموذج الثاني، أي النموذج الإعلامي على انطلاقه من أساس نظري قوامه أن التعلم، عملية استقبال للمعلومات، ثم تجميع واستيعاب لها، وأخيراً إنتاج معلومات جديدة، وبدل الحديث عن مدرسة ومتعلم ومادة تعليمية، يتحدث في هذا المجال عن مرسل ومستقبل وإرسالية، أما الأسئلة الأساسية التي ينطلق منها هذا النموذج فتتمثل فيما طرحه نموذج فرانك Frank الذي يجسد النموذج الإعلامي، وطرح فرانك الأسئلة التالية:

- لمن نوجه تعليمنا ؟ (البنية النفسية للمتعلم)
- بواسطة ماذا ؟ (البنية الاجتماعية لبيئة المتعلم)
- لماذا نعلم ؟ (الأهداف)
- ماذا نعلم ؟ (المحتوى)
- بأية وسيلة ؟ (الوسائل)[141].

---

(139) محمد (الدريج): تحليل العملية التعليمية، منشورات مجلة الدراسات النفسية والتربوية، مطبعة المعارف الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ص22.

(140) المرجع السابق، ص22.

(141) نفس المرجع السابق، ص24.

وأما النموذج الثالث، أي نموذج التحليل الديداكتيكي، فهو، وإن كان يتشابه مع غيره من النماذج بطرحه مكونات العملية التعليمية وهي: الأهداف، نقطة الانطلاق، وضعية العمل الديداكنيكي، ثم ضبط النتائج. فهو يتميز أساساً ع تلك النماذج بمرونة أكبر من حيث طبيعة العلاقة بين عناصره، أما التساؤلات الأساسية التي يطرحها فقد حددت كالتالي:

- ما هو الهدف الذي أسعى إلى تحقيقه ؟ (الأهداف)

- من أين ينبغي أن نبدأ؟ (نقطة الانطلاق أي وضعية المتعلم عند بداية التعليم).

- كيف يمكن أن أدرس؟ (محتويات التعليم وطرائق التدريس، ومختلف الممارسات والأنشطة والوسائل الديداكتيكية الموظفة).

- ما نتائج تعليمي؟ (التقويم)[142].

وعلى الرغم من تعدد النماذج التعليمية قديمها وحديثها فإنه من الممكن تجميعها مثلما الأمر حاصل تماماً مع موضوع الطرائق.

2- مفهوم الديداكتيك:

يعترف الكثير من الدارسين، بصعوبة تعريف الديداكتيك Didactique خارج تقاطعه مع ثلاثة مجالات أساسية هي: الابستمولوجيا Epistémologie والبيداغوجيا Pédagogie والسيكولوجيا Psychologie، ومعنى هذا، أن هناك صعوبة في قبول فكرة استقلال الديداكتيك دون اعتبار لأي علاقة مع علوم أخرى مجاورة. وقبل توضيح هذا الرأي، نرى من الأفيد النظر أولا في بعض التعاريف التي اقترحت في مجال تحديد الديداكتيك. فما هو الديداكتيك ؟

في الاشتقاق اللغوي من أصل يوناني، يدل الاصطلاح على ما له علاقة بالتعليم، جنس من الشعر موضوعه صناعة شكل شعر ما[143].

إذا كان هناك ميدان يتصف بعدم دقة المصطلح، فإنه ميدان البيداغوجيا، ذلك أن الألفاظ التي يستعملها المشتغلون في هذا المجال، تكتسي عددا من الدلالات لعدد المخاطبين، مما ينتج عنه بعض الغموض في التواصل، وهذه قاعدة لا يفلت منها لفظ ديداكتيك نفسه، لهذا نرى من المفيد التذكير ببعض التعاريف، إنه بالنسبة للبعض فن التدريس[144].

---

[142] نفس المرجع السابق، ص26.

[143] Guy Brousseau : Didactique des mathématiques, Définitions et commentaires, partie 6, petit vocabulaire de didactique, I.R.E.M de Bordeaux, 1991, p139.

[144] رشيد (بناني): من البيداغوجيا إلى الديداكتيك، منشورات الحوار الأكاديمي الجامعي، الدار البيضاء 1991، ص61.

يتفق جل الباحثين على أن الديداكتيك هو فن التدريس، تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الفن، يتطلب كباقي الفنون التحكم فلي مجموعة من الطرق والمهارات، ويهدف إلى البحث عن الممارسات التربوية التي تساعد التلميذ، أكثر من غيرها، على التعلم والتحكم في المعارف والمهارات، التي هو بصدد تعلمها وتعد الديداكتيكا من أهم عناصر التدريس[(145)].

إن الديداكتيك هو كل ما يعني بفن التدريس... فهو يهتم بدراسة التفاعلات التي تربط بين المتعلم والمعلم والمعرفة، في إطار مجال مفاهيمي معين، وذلك قصد تسهيل عمليات تملك المعرفة من طرف المتعلمين[(146)].

أما قاموس (روبير الصغير Le petit Robert) فيشير إلى أن كلمة ديداكتيك تنحدر من أصل يوناني Didaktikos، التي تنحدر بدورها من كلمة Didaskein، وتعني "درس" Enseigner ويقصد بها اصطلاحا «كل ما يهدف إلى التثقيف وإلى ما له علاقة بالتعليم»[(147)].

أما (لاكومن Lacomhne.D. 1968) فقد سجل في دائرة المعارف العالمية، رأياً يقول فيه: حاليا يستعمل مصطلح ديداكتيك لا يشكل تخصصا ولا جزءا من تخصص، ولا يشكل أيضاً كتلة من التخصصات، وإنما هو مسعى، أو هو على وجه الدقة نمط معين من أنماط التحليل وظواهر التدريس[(148)].

وعلى العموم، ورغم ما يكتنف تعريف الديداكتيك تعريفاً شموليا ودقيقا من صعوبات، فإن معظم الدارسين المهتمين بهذا الحقل درجوا حالياً على التمييز في الديداكتيك بين نوعين أساسيين يتكاملان فيما بينهما بشكل كبير، وهما الديداكتيك العام والديداكتيك الخاص.

1.2- الديداكتيك العام: Didactique générale

فيهتم بكل ما يجمع بين مختلف واد التدريس أو التكوين وذلك على مستوى الطرائق المتبعة. ولعل هذا ما يجعل هذا الصنف من الديداكتيك يقصر اهتمامه على ما هو عام، ومشترك في تدريسه جميع المواد، أي القواعد والأسس العامة التي يتعين مراعاتها من غير أخذ خصوصيات هذه المادة، أو تلك بعين الاعتبار. ويمكن أن يدخل ضمن هذه القواعد والأسس العامة كل ما يرتبط بأساليب وأشكال التدريس والوسائل والتقنيات البيداغوجية الموظفة[(149)].

[(145)] محمد (فاتحي): مسائل ديداكتيكية، ديداكتيكا، مجلة البحث البيداغوجي، العدد 3، دجنبر 1992، ص52.

[(146)] دوفولي: في إشكالية الديداكتيك، ترجمة أحمد شيشوب، الحق التربوي لأنوال 1993، ص6.

[(147)] Robert (P) : Le petit Robert 1, Robert, Paris 1991, p537.

[(148)] رشيد (بناني)، مرجع سابق، ص38.

[(149)] محمد (فاتحي): مسائل ديداكتيكية، ديداكتيكا، مجلة البحث البيداغوجي، العدد 3، دجنبر 1992، ص52.

2.2- الديداكتيك الخاص: Didactique spéciale

أو ديداكتيك مادة Didactique d'une discipline فيما يخص تدريس مادة من مواد التكوين من حيث الطرائق والوسائل والأساليب الخاصة بها.

وهكذا يمكن أن نتحدث مثلا، عن ديداكتيك اللغة، ونعني بذلك أن كل ما يتعلق بتدريس مكونات اللغة كالقراءة والتعبير والكتابة وغيرها، كما يمكن أن نتحدث عن ديداكتيك الرياضيات، ونعني بذلك كل ما يخص تدريس وتعلم الحساب والهندسة والجبر، والاحتمالات، والإحصائيات. إن ديداكتيك مادة معينة هو عبارة عن إشكالية شاملة ودينامية تتضمن تأملاً وتفكيراً في طبيعة المادة وكذا في طبيعة أهدافها وغايات تعليمها.

- صياغة فرضياتها الخاصة انطلاقاً من المعطيات، التي تتجدد وتتنوع باستمرار لكل من علم النفس والبيداغوجيا وعلم الاجتماع.

- دراسة نظرية وتطبيقية للفعل البيداغوجي المتعلق بتدريس تلك المادة[150].

فعندما نتحدث عن التعليم المبرمج L'enseignement programmé أو التعليم المعتمد على الحاسوب L'enseignement assisté par ordinateur وفوائدها التربوية الديداكتيكا العامة، أما الديداكتيكا الخاصة، فينحصر مجالها داخل كل مادة من واد التدريس او التكوين.

3- الديداكتيك والمنهاج التعليمي: Didactique et curriculum

إن رفض اختزال موضوع الديداكتيك، في طرائق التدريس وحدها، أدى إلى ضرورة توسيع دائرة هذا الموضوع، ليغطي، من جهة، جميع اهتمامات الديداكتيك وانشغالاته، ومن جهة أخرى، ليطال الاهتمام مختلف مقومات عملية التدريس. وهكذا وبعد المراحل التي قطعها، حيث حدد، الأمر، في طرائق التدريس وفي المحتويات، ثم فيهما معا بعد ذلك، امتد موضوع الديداكتيك وأدخل في اعتباره مجموع العناصر التي تتحقق عبرها عملية التدريس. ومع تركيز الاهتمام بالمصطلح التربوي، وتحديده بشكل دقيق، ظهر الانشغال بمحاولة إبراز العلاقة بين مفهوم الديداكتيك ومفهوم المنهاج، وارتباط كل منها بالآخر. ونتيجة لذلك صرنا نجد في البحوث التربوية إشارات تلازم المفهومين. أصبح المنهاج التعليمي أحياناً مجالا وإطاراً يعطي الاهتمامات المشكلة لموضوع الديداكتيك.

---

[150] رشيد بناني، مرجع سابق، ص52.

4- العملية التعليمية في ضوء الديداكتيك:

L'action d'enseignement à la lumière de la didactique

واكبت التصورات المعطاة للعملية التعليمية، ولمكوناتها حركة التطور التي عرفها ميدان التربية عبر التاريخ، ولقد كان من نتائج هذه المواكبة أن تباينت الرؤى إزاء هذه العملية. تراوحت في مجموعها بين إيلاء الاهتمام الأكبر لهذا الطرف، وإيلاء نفس الاهتمام للطرف الآخر، كما هو الشأن تماماً مع البيداغوجيا التقليدية pédagogie traditionnelle، التي جعلت من المتعلم والمادة التعليمية محوراً بارزاً تخضع له عناصر العملية التعليمية وتستجيب لمعطياته، أو البيداغوجيا الناشطة Pédagogie active التي أولت اهتماماً متزايداً للمتعلم باعتباره، من منظورها عنصراً ديناميكيا فاعلا، بواسطته يمكن تحريك باقي العناصر داخل الفصل أو خارجه. ومع ظهور علوم التربية كضرورة، ومن جهة تطور المعرفة العلمية حول الإنسان وشروط تربيته، ومن جهة أخرى حصول اقتناع الدارسين والباحثين في قضايا التربية بتعقد الظواهر التربوية وتركيبها، ومن ثمة استحالة الإحاطة بكل أبعادها بالاعتماد على أسس ومقولات علم واحد[151].

ومع ظهور علوم التربية، وبروز الاهتمام بمختلف مكونات وشروط وأوضاع العملية التعليمية، بدأ إفراز قيمة هذا المكون، أو ذاك من مكونات هذه العملية على أساس الحماس، أو الاندفاع في بعض التراجع، ليصل محله تصور يستند إلى معطيات البحث التجريبي، في ميدان الممارسات التعليمية، ليعطي بالتالي لكل عنصر من عناصر هذه الممارسة ما يستحقه من قيمة واعتبار، وهذا ما أدى إلى تحويل النظر إلى عناصر العملية التعليمية من تصور يقوم على أحكام جاهزة، تؤطر وفقها قيمة كل عنصر بشكل قبلي، إلى تصور ينطلق من جدارة كل تلك العناصر، بما أن القيمة الفعلية لكل واحد منها لا تتحدد في الأصل إلا انطلاقاً من طبيعة اللحظة أو الموقف التعليمي الذي نكون بصدد الخوض فيه، والذي يفرض نوع العنصر التي يتعين في تلك اللحظة بالذات أن نهتم به أكثر من غيره.

وقد ساهم في تركيز هذا التصور الأخير، وتعميمه أكثر في الكتابات التربوية الحديثة قيام ما يعرف بالديداكتيك، باعتبار انشغالاته التي ظلت تستهدف عدداً من محاور عملية التعليم، بفرض تطويرها وتحسين مردوديتها، وذلك، وكما يرى (بيجان Begin.c 1980)، من خلال عدد من مجالات الاهتمام، أبرزها: تحسيس المدرسين بمشاكل التعليم، وأهداف هذا الأخير وبعض

---

[151] خالد المير وآخرون: سلسلة التكوين التربوي، الكتاب الأول، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى، السنة 1994، ص11.

وسائل التعليم لدى التلاميذ، تنمية المهارات العقلية، تحفيز التلاميذ نحو المواد الدراسية، تحديد دور المدرس[152].

ولقد كان من فضائل هذا الديداكتيك أنه أغنى وجود المفاهيم والتصورات داخل الحقل البيداغوجي، وأتاح بالتالي عدة مقاربات، وأفرز عدة نماذج للتعليم. وليس التصور الجديد للعملية التعليمية سوى مظهر من مظاهر التجديد.

فما هو بالضبط الجديد الذي حمله هذا التصور ؟

وكيف أصبح ينظر إلى مكونات العملية التعليمية وإلى أشكال العلاقات القائمة فيما بينها؟

5- تحديد مفهوم العملية التعليمية/التعلمية:

تتميز المفاهيم دائماً، بقابليتها الكبيرة للتطور والتبدل، بحيث قد تتوسع وقد تنتج عنها مفاهيم أخرى، بل وقد يؤدي بعضها إلى ممارسات وتطبيقات جديدة. ذلك ما حدث بالتحديد لمفهوم التعليم Enseignement[153]، الذي أضحى زمناً طويلاً من الزمن منحصراً في نطاق تصور اختزالي لعملية التعليم، قوامه نقل المعارف ومحتويات التدريس من طرف شخص واحد راشد يفترض أن يكون عالماً بها، إلى آخر يفترض فيه النقص والجهل، فيدفع دفعاً إلى تلقي تلك المعارف والمحتويات ثم حفظها. وقد كان لزاماً على هذا المفهوم، مفهوم التعليم، أن يتطور ليواكب تطور الفكر التربوي بصفة عامة، ويساير حيوية العلوم البيداغوجية بصفة خاصة.

إنه مفهوم يشير إلى أن التعلم فاعلية ذاتية تقوم على أساس بناء ذاتي للمعرفة. وعلى ضوء هذا التصور المعطى للتعلم والمتعلم على السواء، أصبح مفهوم التعليم، كنقل للمعارف، مفهوماً متجاوزاً وأضحى ضرورياً أن يكون المعلم مجرد موجه لعملية التعلم ومساعد للمتعلم ومسهل لتمكينه من تحقيق نتائج جيدة في عمله التربوي بتهيىء ظروف العمل وخلق فرص الإنتاج، وأمسى الاثنان معا شريكين في العملية، ولم يعد الأمر في الأخير يتعلق بوضعية أو وضعيات تعليمية، بل بوضعية أو وضعيات تعليم/تعلم، وإذا كنا نلاحظ أن الباحثين يميلون، عند التحليل، إلى التمييز بين التعليم والتعلم، فما ذلك بممكن[154].

إن التعليم هو مجموع المواقف والأحداث المعقلنة والمخططة لتمهيد وتعزيز التعلم وتنشيطه لدى الإنسان. وإذا كان الفصل بينهما ممكناً على مستوى التصور، حيث نجد لعملية

---

[152] Begin.C : la didactique et ses principales préoccupations, C.P.R de Rabat, Juin 1980.

[153] تحيل الكتابات الانجلوساكسونية، إلى استعمال كلمة teaching كمقابل لما يصطلح عليه بالتعليم في اللغة العربية.

[154] محمد (الدريج): تحليل العملية التعليمية، منشورات مجلة الدراسات النفسية والتربوية، مطبعة المعارف الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1986، ص9.

التعليم ميزاتها الخاصة، رغم التأخر النسبي الذي عرفه البحث العلمي فيها، مقارنة مع عملية التعلم التي تميزت فيها النظريات بالخصوبة لكونها قد حظيت باهتمام كبير من طرف علماء النفس، ولكونها ذات امتداد داخل الإطار المدرسي وخارجه، إذا كان ذلك الفصل ممكناً، فإنهما على مستوى الممارسة، يمثلان سيرورتين تتبادلان التأثير والتأثر، وإنهما متلازمتان ولا تفترقان أبداً في وضعية التعليم/التعلم.

وهكذا وكاستنتاج عام، يمكن القول إن مفهوم التعليم/التعلم هو مفهوم جديد، أفرزته التصورات البيداغوجية الحديثة وفي طليعتها المقاربة الديداكتيكية التي جعلته في صدارة اهتماماتها وانشغالاتها كما أغنته المقاربة النسقية التي تنظر إلى العملية التعليمية التعلمية على أنها نظام متفاعل ودينامي، يشمل عناصر مترابطة وعلاقات مكثفة مع المحيط، فضلا عن وجوب تأسيس مبادئ ومناهج تعتمد على معطيات بيولوجية وسيكواجتماعية، وغيرها من القواعد التي تقوم عليها هذه المقاربة[155].

وقد انعكست كل هذه الاستثمارات، وغيرها على العمل التعليمي داخل الفصل، فصار لزاماً على كل دارس أو ممارس لعملية التعليم أن يعي طبيعة هذه العملية، وأن يتعرف مكوناتها، ومختلف الأشكال والعلاقات القائمة بينها، صار لزاماً على كل باحث ومدرس أن يتمثل عدداً من المفاهيم والتصورات التي تستند إليها الممارسة التعليمية على ضوء ما صار يعرف اليوم في الأدبيات البيداغوجية المعاصرة بالديداكتيك La didactique.

6- موضوع الديداكتيك أو المثلث الديداكتيكي: (المعرفة، التلميذ، المدرس)

- إبستمولوجيا المعرفة: هي بحث المعارف والمعلومات في تخصصها، انطلاقاً من الأسئلة: ماذا نريد أن ندرس؟ اعتمادا على أي أساس منطقي ومنهجي؟ وفق أي تبويب أو تقسيم ؟ ما هي المقاربات والمفاهيم المعتمدة ؟ وما هي الشروط والمقاييس والافتراضات التي خضع لها تطور هذا التخصص ؟ وما هي الأدوات والتقنيات التفعيلية ؟

الديداكتيك هو تفكير في المادة الدراسية بغية تدريسها، فهي تواجه نوعين من المشاكل: مشاكل تتعلق بالمادة وبنيتها ومنطلقها، ومشاكل ترتبط بالفرد في وضعية التعلم، وهي مشاكل منطقية وسيكولوجية[156].

---

(155) خير الدين (عبد اللطيف): النسقية وتطبيقاتها في المجال التربوي، من خلال كتاب "الماكروسكوب"، مجلة الدراسات النفسية، العدد 10، دجنبر 1989.

(156) الفارابي وآخرون: معجم علوم التربية 1، مطبعة النجاح 1993، ص69.

وديداكتيك اللغات هو مجوع الخطابات التي أنتجت حول تعليم وتعلم اللغات سواء تعلق الأمر بلغات النشأة أو اللغات الثانية. وقد نشأت في بدايتها مرتبطة باللسانيات التطبيقية مهتمة بطرائق تدريس اللغات، ثم انفتحت على حقول معرفية مختلفة طورت مجالات البحث في ديداكتيك اللغات. وأصبحت تهتم بمتغيرات عديدة من متغيرات العملية التربوية، ومنها المتعلم من حيث الاستراتيجيات، التي يكتسب بها اللغة والأخطاء التي يرتكبها وآليات فهم واستيعاب اللغة وإنتاجها، مع مراعاة المحيط الاجتماعي، وبالأخص علاقة اللغة بالجماعات وأساليب استعمالها في المجتمع ووضعها ضمن لغات أخرى.

أما المادة التعليمية، فقد اتجه البحث فيها إلى النظريات والمقاربات اللسانية، ومحاولة استثمارها في بناء وضعيات ديداكتيكية لتدريس اللغات وما يرتبط به من المرجعية: كالإعلاميات، واللسانيات، والبحث الأدبي، والسيكولوجيا، والسوسيولوجيا والاثنولوجيا...، وانطلاقاً من هذه العلوم حاولت الأبحاث حول ديداكتيك اللغات الإجابة عن بعض المشكلات مثل: النحو الصريح والضمني (Pouquier.H, Bess 1984) اعتبار الملفوظ أساس تعلم اللغة أو التلفظية مسألة الأخطاء اللغوية وظاهرة التداخل اللغوي مسألة العلاقة بين المتن اللغوي، (المدرس والنمو اللغوي للمتعلم، استراتيجيات الفهم والإنتاج اللغوي، المظاهر الثقافية والحضارية للجماعة اللغوية (الازدواجية، التعددية). وقد أسست ديداكتيك اللغات مجموعة من المقاربات من أهمها الديداكتيك المعيارية والديداكتيك الوصفية، والديداكتيك الوظيفية[157].

الخطابات الرائجة حول ديداكتيك اللغات

نوع الديداكتيك	الأصول اللسانية	المبادئ والنظرية	أهداف التعليم والفهم	النشاط التعليمي
الديداكتيك المعيارية	اجتهادات فقهاء اللغة ونماذج النحو.	- يتم اكتساب اللغة بالتحكم في نسقها الشكلي عن طريق تركيب أجزاء وعناصر القاعدة.	تهدف هذه المقاربة إلى اكتساب المتعلم قدرة نحوية تجعله يتحكم في النسق الشكلي للغة، أي القدرة	- يقتصر النشاط على حفظ القواعد والتطبيق عليها. - تعتمد المادة على المتن المكتوب وغالباً ما تكون قديمة يتحدد اختيارها

(157) عبد اللطيف (الفارابي) وآخرون: معجم علوم التربية، سلسلة علوم التربية 9-10، الطبعة الأولى، دار الخطابي للطباعة والنشر، مطبعة النجاح الجديدة، السنة 1984، ص72.

			على إدراك موقع الكلمة ووظيفتها وفق معايير وقواعد مستمدة من النموذج الميتالغوي.	بمعايير سوسيوثقافية.
الديد اكتيك الوصفية	اللسانيات الوصفية	- إن ممارسة الكلام تقود إلى التحكم في النسق اللغوي العام. - إن أساس اللغة هو بنيتها، فهي تكون من فئات وعلاقات بينها ثابتة وخاضعة لقواعد محددة. - اللغة سلوك يتجسد في الكلام ويكتسب بالتعود والتمرن. - إن الوحدة الأساسية في اللغة هي الجملة.	تستهدف هذه المقاربة القدرة اللسانية للمتعلم تجعله يتحكم في الآليات اللغوية عن طريق التمرين والتمهيد حتى يتمكن من بناء تراكيب لغوية بكيفية ميكانيكية.	- التركيز على التمارين اللغوية وهي ذات طابع تكراري وتجزيئي. - توظيف الوسائل السمعية البصرية. - ينحصر نشاط المتعلم في مهارتي الحفظ والتطبيق. - وتتضمن هذه التمارين عملية الاستبدال والتحويل.
الديد اكتيك الوظيفية	السوسيو لسانية لسانيات النص التداولية	- إن الظاهرة اللغوية نشاط لغوي وسوسيوثقافي. - إن التبادلات	يتوخى تعليم وتعلم الحساب المتعلم قدرة تواصلية،	- تعتمد على متن شفوي قريب من الاستعمال العادي.

	لسانيات الخطاب التلفظية	اللغوية تجري داخل سياقات تحدد الأدوار والعلاقات. - إن تعلم اللغة لا يتم بمعرفة بنية الجمل، بل إنه استعمال لها لأداء نوايا تواصلية. - إن الوحدات الأساسية في اللغة هي أفعال الكلام.	أي القدرة على التواصل باللغة في وضعيات تواصلية ووفق حاجيات لغوية. إن المتعلم يستعمل اللغة وفق استراتيجيات تواصلية تمكنه من التواصل من أجل بلوغ أهداف معينة. وتعلم اللغة تتحكم فيه مبادئ لغوية ومرجعية ونصية وتداولية.	- يعتمد النشاط التعليمي على حاجات المتعلم في الفهم والتعبير. - يوضع المتعلم في وضعية الفعل اللغوي. - تتضمن المادة مستويات مستمدة من الخطاب حسب مقام التواصل. - يعتمد في وضع المادة على مقاربة مفاهيمية ووظيفية.

7- ديداكتيك المادة الدراسية:

يمكن اعتبار هذا الموضوع إشكالية كلية وديناميةً تفترض:

1- تأملا في طبيعة المادة التعليمية والغاية منها.

2- صياغة فرضياتها الخاصة انطلاقاً من الإسهامات المتجددة والمتنوعة باستمرار لعلوم السيكولوجيا والبيداغوجيا والسوسيولوجيا...الخ.

3- دراسة نظرية وتطبيقية للفعل البيداغوجي، في تعليم المادة، وهي حقل دراسي ديناميكي يتميز بما يلي: إنه مجال مفتوح، غير نهائي، وقابل للمراجعة، غن المعرفة تتطور فيه وتتجدد بناء على الإسهامات المتنوعة لمختلف العلوم، إن البحث فيه لا يهتم فقط "بالكيف" أي بالطرق والوسائل التعليمية، ولكن كذلك بالمادة وبعابرة أخرى ينبغي ألا نكتفي بالبحث عن «كيف يتم دفع التلميذ إلى اكتساب هذا المفهوم أو تلك العملية، أو تلك التقنية، وإنما يجب أن نهتم، وبالدرجة الأولى، بتحديد ماذا يقدر التلميذ على تعلمه ؟» في إطار بعض أصناف المعرفة، وكذلك

صياغة فرضيات، أي مجموعة من المقترحات والاستراتيجيات البيداغوجية المتعلقة بتعليم المادة ثم تجريب هذه الاستراتيجيات والتأكد من صلاحيتها المرحلية (Gognon.J.C 1981).

8- الديداكتيك وسيكولوجية الطفل:

في إطار العقد الديداكتيكي الذي يحكم نمط علاقة تلميذ/مدرس، تظهر الاستعدادات والأداءات تبعا لتمثلات وبناءات وتنسيقيات معرفية، وذلك وفق شروط نمائية وفارقية وإيقاعية تبعاً لسرعة الاستيعاب والتعلم. ووفق شروط تواصلية ترتبط بالتجاذب أو التنافر أو القيادة أو التقمص أو اللامبالاة.

يعمل الديداكتيك على تعميق تحليل، وضعيات القسم من أجل فهم أفضل من الداخل لكيفية اشتغال هذه الوضعية، وكذا دراسة تمثلات التلاميذ وصيغ تفكيرهم وطرقهم في الاستدلال العقلي(158).

تقوم شخصية المدرس، بعملية التنقيل الديداكتيكي للمعرفة Transposition(159)، أي باختيار موضوع معرفة ما وتبسيطه في موضوع تعليمي دون تشويه معرفة خصوصية الطفل، الذي نريد التعامل معه: معرفياً، وجدانياً، مهارياً، واجتماعياً، ولن يتأتى ذلك إلا بتعميق دراسة علم النفس الشخصية، بأبعادها الفيزيولوجية والعاطفية والعقلية والثقافية، للتحكم في كيفية تحريكها تقنياً، وخلق مسارها الاجتماعي، وفق وضعيات خاضعة لظروف زمانية/مكانية وظروف سوسيوثقافية تحيل في مجملها على واقع له نسبية من الصدق.

	مكونات الشخصية للطفل(160)		
	الأفعال المعرفية	الأفعال الوجدانية	الأفعال المهارية
المراقي الصنافية	- يعرف ويتذكر يفهم يطبق - يحلل يركب يقوم	يستقبل يتلقى ويرد الفعل يقبل أو يرفض يشعر ويحس تلقائيا يدافع عن قيمة أو اتجاه ما.	يصبغ، يرسم، يحاكي يعالج جسديا ويدوياً، ينسق مع الجماعة، يضع ويبتكر

(158) J.P. Astolfi : L'école pour apprendre, ESF, éditeur, Paris, 3ème édition, 1994, p.88.

(159) التنقيل الديداكتيكي للمعرفة: أي، من المعرفة العالمة إلى المعرفة المتعلمة

Du savoir savant au savoir enseigné

(160) صنافة الأهداف البيداغوجية: لبنيامين س بلوم، ترجمة محمد أيت موحى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995، ص22.

9- مكانة الديداكتيك بين مقاربات علوم التربية:

قد تكون المعطيات النفسية التي يمدنا بها البحث، بالاعتماد على المقاربة السيكولوجية وحدها لحالة فشل دراسي، مفيدة جداً في تدبير خطة العلاج. كوجود اضطراب نفسي، لدى هذا المتعلم أو عائق وجداني عاطفي طارئ، عطل لديه توظيف قدراته العقلية ومهاراته التعلمية، لكن هذا الاضطراب العاطفي، قد يكون هو نفسه مظهراً أو عرضاً سلوكياً فجرته أسباب أخرى، ترجع إلى ظروف الأسرة، أو إلى ظروف العمل داخل الفصل الدراسي، أو إلى عوامل أخرى يقتضي الأمر ضبطها. ولعل هذا ما يستوجب، توخياً لتحقيق تشخيص متكامل الأبعاد، بالاعتماد على مقاربات أخرى، تكون لها صلة وثيقة بالحالة وبعابرة أخرى، إن الوقوف الدقيق على مختلف عناصر الحالة المقدمة، في المثال يستلزم ممن يريد تصحيحها الاستعانة بما يلي:

1.9- المقاربة الفيزيولوجية:

التي تفيد في الكشف عن الجوانب الفيزيولوجية التي قد تكون سبباً مباشراً أو غير مباشر في إعاقة استمرارية التعلم، كاضطراب الحواس، أو اختلال نظام إفرازات الجهاز الغددي، أو توعك ظرفي اعترى الصحة العامة...الخ وهذه المقاربة تقتضي من المربي أو المشخص للحالة أن يستعين هنا بحقل فيزيولوجيا التربية، أو مجالات طبية وعلمية أخرى مساعدة...

2.9- المقاربة السيكولوجية:

التي تفيد في الكشف عن العوامل ذات الصبغة النفسية، أي المرتبطة بشخصية ونفسية المتعلم ذاته، والتي يمكن أن يكون لها دورها في إفراز المظاهر السلوكية المميزة للحالة، كالقلق والتوتر ومختلف العقد النفسية، واضطراب الحياة الانفعالية...الخ وهذه المقاربة تستلزم من الدارس أو المربي الاستعانة هنا بحقل سيكولوجيا التربية.

3.9- المقاربة السوسيولوجية:

التي تفيد في الكشف عن طبيعة الأطر المرجعية التي تتحكم في تربية الطفل وتنشئته، خاصة الأسرة بمناخها العاطفي وبمستواها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وطبيعة العلاقات الاجتماعية وأساليب المعاملة السائدة داخلها...الخ وهذه المقاربة تستلزم من الدارس أو المربي الاستعانة هنا بحقل سوسيولوجيا التربية، مفهومها الشمولي العام، الذي يشمل المؤسسة التروية والمجتمع معاً...

4.9- المقاربة السيكوسوسيولوجية:

التي تفيد في الكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعية، وأشكال التواصل داخل الفصل الدراسي الناجمة عن تفاعل المتعلمين فيما بينهم وبين هؤلاء ومدرسهم، كما تفيد كذلك في تحديد المكانة السوسيوميترية[161].

لكل عنصر داخل جماعة اللفصل، ومواقع التقبل والنبذ بالنسبة لكل متعلم وهذه المقاربة تستلزم من المربي الاستعانة بحقل سيكوسيولوجيا التربية.

5.9- المقاربة الديداكتيكية:

التي تفيد في الكشف، عن مختلف مكونات عملية التدريس، من أهداف ومحتويات، وطرائق، ووسائل، وتقنيات، وتقويم تربوي، مما يساعد على إبراز العناصر التي قد تكون مسؤولة عن تعرض المتعلمين لعائق ما في تعلمهم. وهذا يستلزم من المدرس أن يستعين هنا بما يعرف حاليا بالديداكتيك، أو علم التدريس كما يميل البعض إلى تسميته، ورغم الاستعانة بهذه المقاربات المشار إليها، إذ تبقى اللائحة مفتوحة دائماً لتشمل كل حقل يتوقع الرجوع إلى معطياته من شأنه أن يفيد في تعميق فهم الحالة وييسر سبل علاجها.

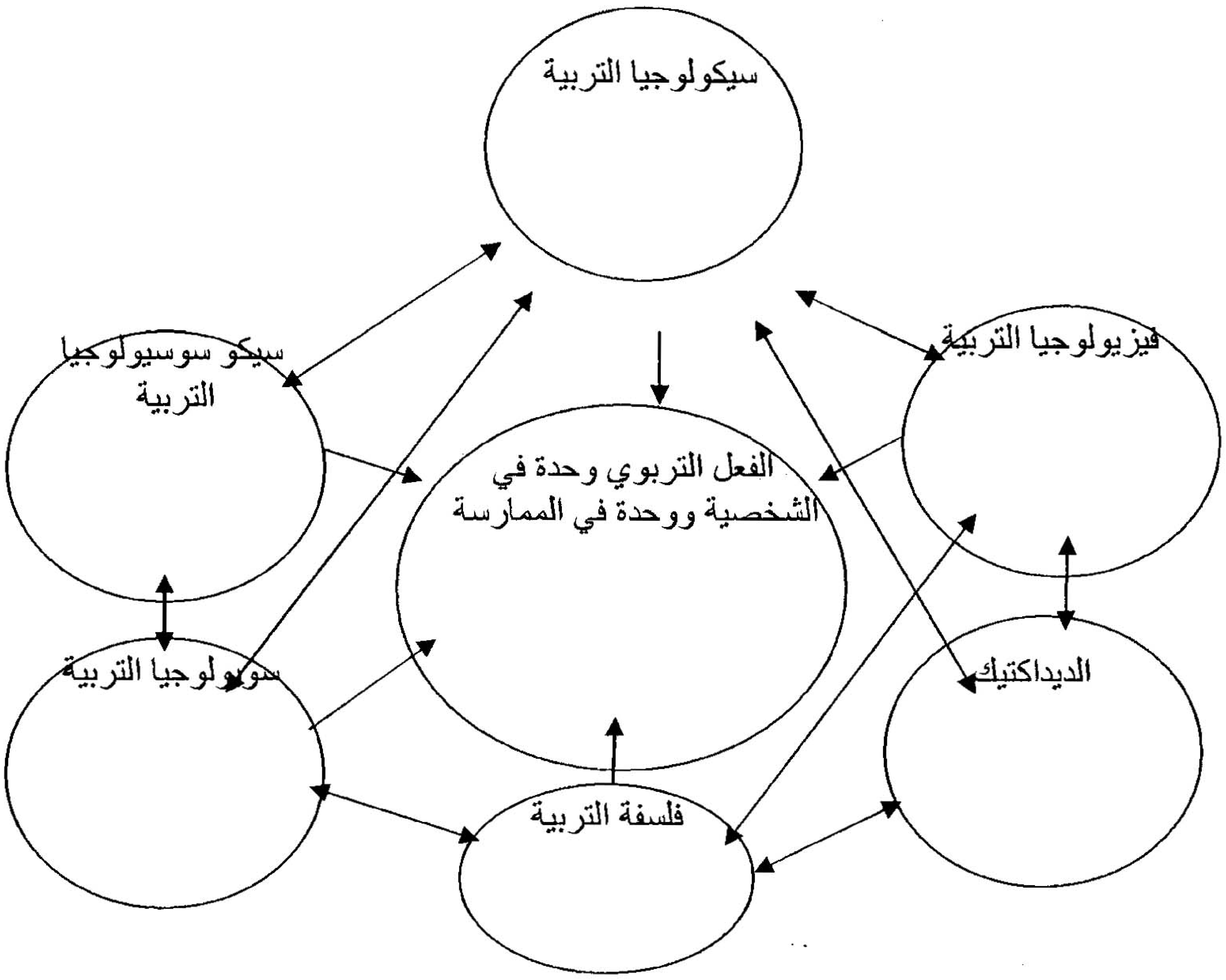
نستنتج من هذا المثال، أن الظاهرة التربوية في أي جال وجدت، سواء كانت في الأسرة أو في المدرسة أو في غيرهما، ظاهرة معقدة مركبة متداخلة الجوانب، وبالتالي، فإن أي محاولة، لتلمسها في مختلف أبعادها ومكوناتها تستوجب فتح باب التفاعل والتكامل والتواصل على مصراعيه بين جميع علوم التربية، ليفيد كل علم باقي العلوم، ويستفيد منها في نفس الوقت. وهذا ما صار يعرف في الأدبيات التربوية الحديثة بالتكامل الداخلي بين علوم التربية، وكما يسميه (غاستون ميالاري1976 بـ Pluridisciplinarité)[162].

---

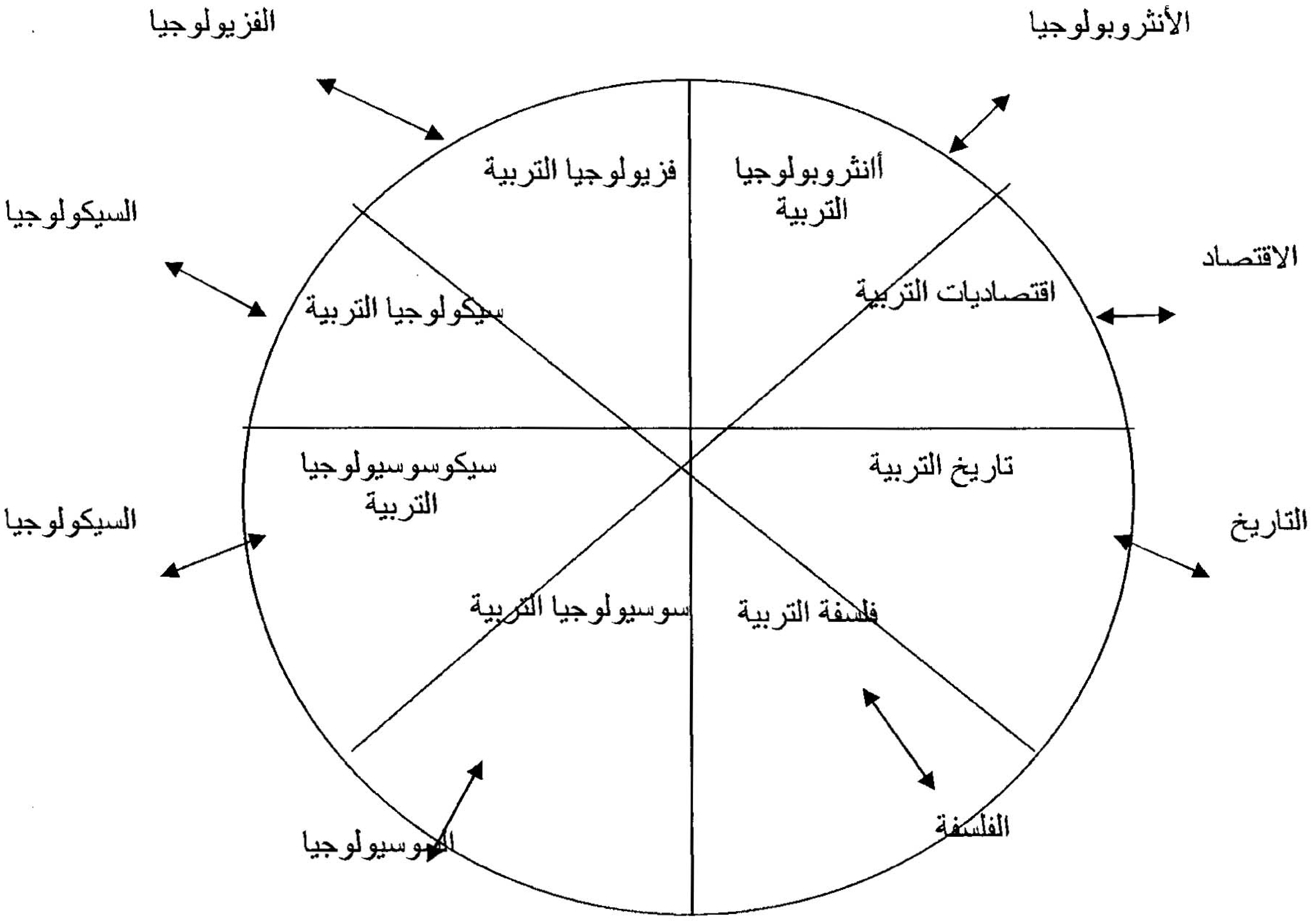
[161] المكانة السوسيولوجية (statut sociométrique) مفهوم من المفاهيم المركزية في حقل سيكوسوسيولوجيا التربية. وهو يعني تلك الدرجة التي يحتلها الفرد داخل الجماعة الصغيرة التي ينتمي إليها، وذلك من حيث تفاعله مع الأفراد وعلاقاته معهم. فالفرد المقبول داخل جماعته والذي يحظى بانجذاباته أكثر العناصر تكون له مكانة سوسيوميترية عالية، في حين تكون للمنبوذ مكانة منخفضة تتحدد درجتها بدرجة النبذ.

- وانظر، للتوسع في هذا المجال السوسيوتربوي بالذات:
- مصطفى محسن: في المسألة التربوية (...)، مرجع سابق الذكر.

[162] نفس المرجع السابق.

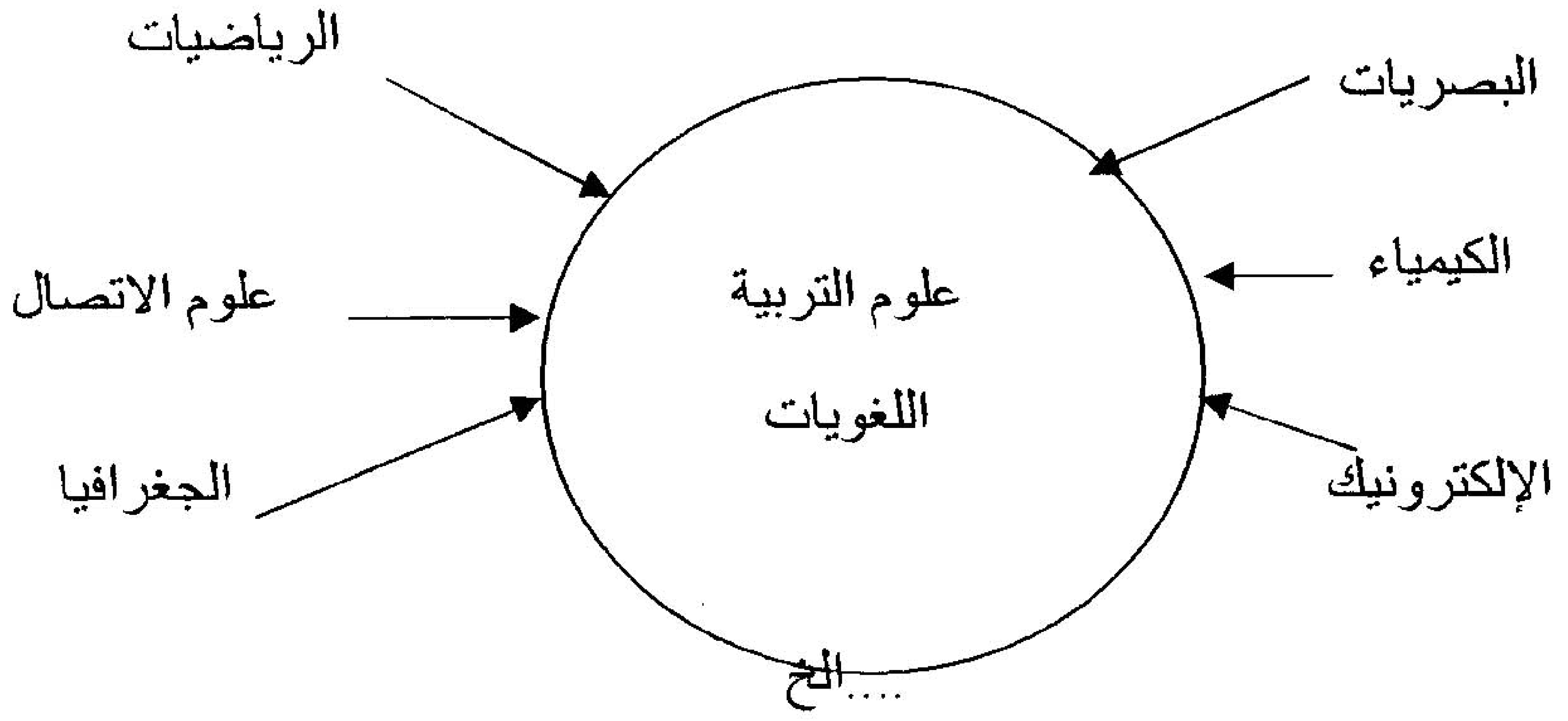


6.9- التكامل بين باقي العلوم وعلوم التربية:



شكل يظهر التكامل والتفاعل بين مجموعة من العلوم وعلوم التربية

إن انفتاح علوم التربية، على مختلف التخصصات الأصلية أو التخصصات المرجعية، لا يعني أنها منغلقة على باقي العلوم الأخرى، التي لا تستند إليها بكيفية مباشرة. ويورد (ميالاري (Mialaret (G) 1976 في هذا الصدد، دراسة شمولية لموضوع التقنيات السمعية البصرية، مثلا، تستدعي استحضار علوم من البصريات والكيمياء والإلكترونيك، الأولى من أجل توظيفها في ميدان البث والإرسال والثانية في ميدان ضبط ميكانيزمات الصورة، والثالثة في استخدام المعدات الآلية وتوظيفها، ومع ذلك لا نستطيع، في مثل هذه الحالة أن نتحدث عن بصريات التربية، أو كيمياء التربية، مثلما تحدثنا من قبل عن سيكولوجيا التربية وسوسيولوجيا التربية. وهكذا يظهر أن علوم التربية مدعوة، إلى الانفتاح على كل علم تتبين أهمية الاستناد إليه. أنها مدعوة إذن فضلا عن تفاعلها فيما بينها، وفيما بينها وبين علومها المرجعية إلى أن تنهل من الرياضيات، وعلوم الاتصال واللغويات والجغرافيا...الخ.



شكل يوضح استفادة علوم التربية علوم أخرى(163)

خلاصة:

إن علم الديداكتيك يشمل دراسة الغايات، والمرامي، والأهداف التعليمية، سواء كانت معرفية عقلية، أو وجدانية، أو سيكولوجية أو حسية حركية. كما يشمل دراسة الاستراتيجيات التعليمية والطرائق والتقنيات وتحديد التعلم والتفاعل الحاصل أثناء الإنجاز، ويهتم أيضاً بدراسة وسائل وتقنيات التقويم المستعملة لقياس الأهداف التعليمية لدى التلميذ(164).

(163) Mialaret.G : Les sciences de l'éducation, Q.S.J. n°1645, Paris, P.U.F, 1ère édition 1976, p.p 7-8.

- وانظر أيضا: - مصطفى محسن: في المسألة التربوية (...)، مرجع سابق الذكر.

(164) المصطفى بن عبد الله (بوشوك): تعليم وتعلم اللغة العربية وثقافتها، الطبعة الثانية، دار الهلال، الرباط، السنة 1994، ص65.

الديداكتيك هو علم تطبيقي، يتخذ لنفسه كموضوع، إعداد وتجريب استراتجيات بيداغوجية تهدف إلى تيسير وتمكين الأشخاص من الديداكتيك، ويعتبر أيضا الدراسة العملية لمحتويات التدريس وطرقه وتقنياته ولأشكال تنظيم مواقف التعلم التي يخضع لها التلميذ، دراسة تستهدف صياغة نماذج ونظريات تطبيقية ومعيارية، تقصد بلوغ الأهداف المرجوة(165).

يمكن اعتبار الديداكتيك، بناء على ما سلف، نمطاً من الخطابات، يعالج أسئلة البيداغوجيا والتعليم والتعلم، ويستجيب للحاجات والمطالب التي يرغب فيها على مستوى التدريس، لجعله أكثر فعالية من خلال فهم كيف يتعلم التلاميذ، ثم تزويد المدرس بما يلزم من آليات قصد الحفاظ على توازنه وتحقيق نتائج أفضل. ورغم أن الخطاب المدرسي، يستفيد من حقول متنوعة، فإنه لا يمكن اختزاله في علم النفس والبيداغوجيا. والابستمولوجيا، إنه يفترض كل هذه المجالات ويملك هويته ومنهجيته في معالجة الإشكالات والمشاكل المطروحة(166). وخصوصاً، لأنه يوزع اهتمامه على مستويات ثلاثة، تكون موضوعه في نهاية المطاف، ورغم أنها تشكل مباحث قائمة بذاتها فهي متكاملة ولا يمكن عزلها عن بعضها وهي كالآتي:

- **المتعلم:** ويتعلق الأمر بجميع جوانبه النفسية والفكرية.

- المدرس: ويرتبط بالتنفيذ والممارسة.

- المعرفة: وتحيل على المادة المستهدفة وإشكالاتها وما يرتبط بها من مقومات وآليات التنفيذ.

إن هذه المستويات تدخل في علاقة تفاعلية، تنتج عنها محاور تشكل بدورها مباحث (العقد التدريسي): التفاعلات التي تقع بين المدرس وتلاميذه، تمثلات التلاميذ للمعرفة، للذات، للمدرسة، للقيم المُؤَسَّسِية، وللمحيط التربوي والثقافي والاجتماعي بشكل عام...(167).

(165) محمد (الدريج): التدريس الهادف، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، السنة 1983، ص128.

(166) Gerard Vergnoud : Didactique des sciences et psychologie, Revue Française de pédagogie, 43 Paris 1978, p5.

(167) للاطلاع، بشكل اوسع، على بعض هذه القضايا، من زاوية منظور سوسيوتربوي، عُدْ إلى:

- مصطفى محسن: في المسألة التربوية (....)، مرجع سابق الذكر.

- مصطفى محسن: رهانات تنموية: رؤى سوسيوتربوية وثقافية نقدية، منشورات الزمن، الرباط، سلسلة (شرفات 33)، الطبعة الأولى، 2011. (طبعة ثانية جديدة للكتاب ستصدر قريباً).

قائمة المراجع

المراجع بالعربية:

1- مصطفى محسن: في المسألة التربوية: نحو منظور سوسيولوجي منفتح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الثانية، 2002.

2- محمد (الدريج): تحليل العملية التعليمية، منشورات مجلة الدراسات النفسية والتربوية، مطبعة المعارف الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ص.22

3- رشيد (بناني): من البيداغوجيا إلى الديداكتيك، منشورات الحوار الأكاديمي الجامعي، الدار البيضاء 1991، ص.61

4- محمد (فاتحي): مسائل ديداكتيكية، ديداكتيكا، مجلة البحث البيداغوجي، العدد 3، دجنبر 1992، ص.52

5- دوفولي: في إشكالية الديداكتيك، ترجمة أحمد شيشوب، الحق التربوي لأنوال 1993، ص.6

6- محمد (فاتحي): مسائل ديداكتيكية، ديداكتيكا، مجلة البحث البيداغوجي، العدد 3، دجنبر 1992، ص.52

7- خالد المير وآخرون: سلسلة التكوين التربوي، الكتاب الأول، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، الطبعة الأولى، السنة 1994، ص.11

8- خير الدين (عبد اللطيف): النسقية وتطبيقاتها في المجال التربوي، من خلال كتاب "الماكروسكوب"، مجلة الدراسات النفسية، العدد 10، دجنبر .1989

9- الفارابي وآخرون: معجم علوم التربية 1، مطبعة النجاح 1993، ص.69

10- صنافة الأهداف البيداغوجية: لبنيامين س بلوم، ترجمة محمد أيت موحى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995، ص.22

11- المصطفى بن عبد الله (بوشوك): تعليم وتعلم اللغة العربية وثقافتها، الطبعة الثانية، دار الهلال، الرباط، السنة 1994، ص.65

12- محمد (الدريج): التدريس الهادف، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، السنة 1983، ص.128

13- مصطفى محسن: رهانات تنموية: رؤى سوسيوتربوية وثقافية نقدية، منشورات الزمن، الرباط، سلسلة (شرفات 33)، الطبعة الأولى، 2011. (طبعة ثانية جديدة للكتاب ستصدر قريباً).

المراجع بالفرنسية:

14- Guy Brousseau: Didactique des mathématiques, Définitions et commentaires, partie 6, petit vocabulaire de didactique, I.R.E.M de Bordeaux, 1991, p139.

15- Robert (P): Le petit Robert 1, Robert, Paris 1991, p537.

16- Begin.C: la didactique et ses principales préoccupations, C.P.R de Rabat, Juin 1980.

17- J.P. Astolfi: L'école pour apprendre, ESF, éditeur, Paris, 3ème édition, 1994, p.88.

18- Mialarit.G: Les sciences de l'éducation, Q.S.J. n°1645, Paris, P.U.F, 1ère édition 1976, p.p 7-8.

19- Gerard Vergnoud: Didactique des sciences et psychologie, Revue Française de pédagogie, 43 Paris 1978, p5.

عن العلوم الاجتماعية ورهانات البحث في قضايا الذاكرة والهُوية والتاريخ... مداخل للتفكير والنقد والاستشراف*

مصطفى محسن

عالم اجتماع / الرباط – المغرب.

mostafamohsine@gmail.com

مما لا ريب فيه، ومما هو إيجابي من حيث المبدأ على العموم، بروز نوع ما من وعي متنام، ولو في حدود معينة، بـ«**القيمة المعرفية والاجتماعية**» للعلوم الاجتماعية والإنسانية، وبأهمية دورها في فهم بعض تحولات الثقافة والمجتمع والتاريخ...، بل وكذلك في توجيهها نحو مآلات معينة، وجعلها رافدا لمسارات التغيير والتجديد والتطوير على أكثر من صعيد... كما هي حالها اليوم في المجتمعات الغربية المتقدمة.

وقد تجلى بعض مظاهر هذا الوعي في الاهتمام بتدريس هذه العلوم، وتوسيع دوائر ومجالات البحث العلمي فيها ومحاولة بلورة أولية لـ «**طلب اجتماعي**» للمعرفة الاجتماعية: السوسيولوجية والأنثروبولوجية والإثنولوجية والتاريخية والسياسية والتربوية...إلخ. وذلك بهدف توظيفها دعامة أساسية لمشاريع التنمية والتحديث والتحول الديمقراطي المنشود في مجتمعاتنا «**النامية**»، وفي ميادين إنتاجية وخدماتية وثقافية وإدارية وتنظيمية وتدبيرية... كما في إنماء التفكير وترصيد المعرفة والخبرة، وعقلنة «**اتخاذ القرار**»، ووضع «**السياسات العمومية**» المتفاعلة مع مشكلات المجتمع وحاجاته المتجددة باستمرار...

في هذا السياق بالذات تصبح الدعوة إلى التفكير والبحث العلمي في أبعاد ودلالات قضايا سوسيوتاريخية وثقافية مثل: الذاكرة الفردية والجماعية في جدلية علاقاتها بالتاريخ المحلي والجهوي والوطني، وبإشكاليات الخصوصية والهُوية والمواطنة في ارتباطها بالمقومات الذاتية، وفي امتداداتها الإنسانية والحضارية والكونية الشاملة... دعوة مبررة ومطلوبة على أكثر من مستوى. وخاصة في ظل «**نظام دولي معولم مفتوح**» على احتمالات كثيرة لـ «**تسارع التغير**» ولتأثيرات «**مجتمع معرفة وتقانة وإعلام وتواصل جديد**» أضحت مفاهيم وقيم ومسلكيات وموضات

* يشكل هذا النص صيغة معدلة ومركزة لورقة عمل تقديمية للندوة الفكرية الموسومة بـ "الذاكرة التاريخية وواقع البحث التاريخي المحلي/ دورة أحمد بن محمد الصبيحي"، المنظمة من طرف "جمعية آسفي للبحث في التراث الديني والتاريخي والفني"، بتعاون مع "جمعية البحث والتوثيق والنشر"، و"جمعية ذاكرة آسفي" و"جمعية حوض آسفي"، و"المندوبية الإقليمية لوزارة الثقافة بآسفي". وذلك بـ "مدينة الفنون والثقافة"/ آسفي/ المغرب، في تاريخ: (2014/06/21)، لذا وجب التذكير والتنويه.

«ثقافته الجديدة» عابرة للقوميات والثقافات والحضارات، متجاوزة للكثير من قيود وحواجز السياسة والثقافة والاقتصاد... لتغدو المفاهيم/الآنفة بدورها. وبفعل هذه العوامل مجتمعة، مشبعة بمعان ومدلولات دينامية متطورة تتعدى مضامينها التقليدية المعهودة، لتنفتح على آفاق أوسع وأرحب من التنظير والمقاربة وأشكال الفهم والتفسير والتأويل...

* * * *

في هذا الإطار المنوه به – وبعيدا عن أي تنميط للذاكرة في أي تحديد سيكوبيداغوجي تبسيطي، وربما اختزالي أحيانا، رغم أهميته في سياقات تعلمية وتعليمية معينة...- يمكن فهم الذاكرة على اعتبار أنها أحد الميكانيزمات الأساسية لاشتغال البناء النفسي، والفاعلية المعرفية، ونسق الأطر المرجعية القيمية الثقافية والاجتماعية والتاريخية... سواء تعلق ذلك بالفرد أو بالجماعة أو بالمجتمع أو بالإنسانية بشكل أعم وأشمل، وضمن استحضار سيرورات تفاعل هذه المكونات كلها.

والذاكرة بهذا المعنى، أي بما هي فاعلية نفسية ومعرفية واجتماعية مركبة العناصر، تعد آلية حاسمة في عمليات التعليم والتعلم ونقل وفهم تطوير وتجديد المعارف والأفكار والقيم والخبرات والتجارب، وإدراك الوقائع والأحداث وإحداثيات الزمان والمكان، وتواريخ «**الأسماء والأشياء**» وتقلبات المشاعر واتجاهات الآراء والمواقف... مما ينتظر منه أن يساهم لدى الفرد / المواطن / الإنسان – وفي إطار أوضاع تربوية وثقافية سليمة من التنشئة والإعداد وتكوين الرأسمال البشري – في تحقيق التفاعل الإيجابي المنشود بين الأفراد ومحيطهم الحاضن: بيئة أسرية ومساقا مجتمعيا وتاريخيا مفتوحا على الذات والآخر والعالم...

وعبر جدلية مكونات وشروط وعوامل هذا المسار التنشيئي والتربوي، تتبلور لدى الفرد بالتدريج – ووفق سياقات ثقافية وأسرية وسوسيواقتصادية وسياسية، بل وحتى وفق محددات فردية نفسية وبيولوجية معينة متباينة حسب تباين أوضاع الأفراد وظروف إعدادهم الاجتماعي... إلخ - «**هُوية نفسية اجتماعية» لها ما يميزها من السمات «الشخصية»** الخاصة، وبما هي هوية نسبية التكوين، تظل دوما مرتبطة بـ «**هُويات الغير**»، متبادلة في ديمومة تطورها وتجددها، وفي مشكلاتها ومآزمها، بحركية التاريخ والمجتمع والثقافة في آن... وبهذا، وبفضل تشكل هذه الذاكرة في أبعادها السيكوسوسيولوجية والبيولوجية المتداخلة، تنمو وتتطور «**اجتماعية الكائن الإنساني**»، متمثلة في قدراته على مواصلة التجديد والاكتساب والتواصل مع الغير، ومع مكونات البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وبناء ما يتطلبه وضعه هذا من علاقات اجتماعية وممارسات متعددة. معتمدا في ذلك على ما تُكسبه الذاكرة من آليات التعلم والتذكر

والاستحضار والحدس والاستبصار... وعلى ما تمكنه هذه الآليات من صياغة متواترة للتصورات والآراء والتمثلات ورُؤى الذات والآخر والواقع الطبيعي والاجتماعي والعالم بشكل أعم وأشمل... وما يترتب على كل ذلك من اتجاهات ومواقف واختيارات وقناعات ومعتقدات وأنماط حكم وتعامل وتقييم وتفاعل مستديم مع المحيط...

* * * *

وما يصدق على الذاكرة في سيرورات تشكلها لدى الأفراد، وفي علاقاتها بـ «**هوياتهم النفسية الاجتماعية**» و«**عوالمهم المعرفية والتمثلية**»... يصدق، بشكل عام، على ما يمكن وسمه بـ «**الذاكرة الجماعية**»، التي تحيل إلى جماعة ما أو إلى مجتمع بعينه، أو حتى إلى «**أمة**» لها مقوماتها وخصوصياتها الثقافية والإيديولوجية والسوسيوتاريخية المحددة بأبعاد ومواضعات الزمان والمكان. مع أهمية التذكير بأن «**الذاكرة الجماعية**» المعنية هنا لا يمكن اختزالها في مجرد النظر إليها كما كانت هي «**حاصل جمع**» كمي لذاكرات فردية عديدة، وإنما هي «**منتوج نوعي**» لديناميات تفاعلات جدلية بين الثقافة والمجتمع والتاريخ...، وضمن أطر وسياقات مكانية وزمانية تشرطها وتحدد طبيعتها معطيات ومقومات ذاتية وموضوعية مركبة مختلفة... لا يمكن فهمها بالعمق الكافي إلا بالعمل على تفكيك عناصرها وتحليل أبعادها وتفسير وتأويل إضماراتها النفسية والسوسيوثقافية في سياقاتها التاريخية تلك، والتي تشكل «**الإطار المرجعي**» لإفرازها، ولـ «**تَبَنْيُن**» مكوناتها ومعالمها المتميزة...

بهذا المعنى المُركز الآنف تُصبح «**ذاكرة الجماعة/المجتمع**» خزانا لمشتركاتها الإثنية أو المعتقدية أو السياسية أو الإيديولوجية أو مخيلتها الطوباوية... أي لـ «**ثقافتها**» بالمدلول السوسيوأنثروبولوجي لمفهوم «**الثقافة**». وهكذا تعمل الذاكرة الجماعية باستمرار على صيانة «**الحس الجماعي المشترك**» المتمثل في «**تراث**» الجماعة/المجتمع، أي ما يتوفر عليه رصيدها القيمي والثقافي من معارف وفنون موسيقية أو معمارية أو صناعات تقليدية أو حرف متوارثة، ومن آداب وعادات وتقاليد وطقوس وقيم ومعايير ومعتقدات ورؤى للعالم... ومما يشكل ما يعرف سوسيولوجياً بـ «**النسق القيمي الثقافي الشمولي**»، الذي تنضوي تحته «**أنساق ثقافات فرعية**» تحيل إلى مكونات ومجالات المجتمع المختلفة من قبيل: الثقافة الشعبية أو النخبوية أو المدينية/الحضرية أو القروية أو الحزبية أو السياسية أو المدرسية... أو ثقافة الجيل أو النوع أو الطائفة أو المذهب أو الجهة أو العشيرة... إلخ. وذلك حسب التركيبة السوسيولوجية والأنثروبولوجية والجغرافية والديمغرافية لبُنى المجتمع وهياكله وخصوصياته...، والتي يُفترض

أن تختلف طبيعتها وأُطرها المرجعية من سياق مجتمعي ما إلى آخر مختلف متعين في الزمان والفضاء.

ضمن هذه الشروط الاجتماعية تعمل الذاكرة، إضافة إلى ما سبق، على المساهمة في خلق «**وعي جمعي/جماعي/مجتمعي**» باعتباره دعامة مفصلية لـ «**هوية مشتركة**» نوعية متميزة محفزة ورافدة لقيم التعاون والتبادل وصون الصالح العام، وموجهة لمحاورة الذات والآخر المختلف، حافظة ومدعمة ومنتجة في الآن ذاته لـ «**تاريخ اجتماعي محلي أو جهوي أو وطني أو قومي**» عام مشترك، متفاعل مع خصوصياته الذاتية الجماعية ومتواصل أيضا مع أبعاده ومشتركاته الإنسانية، الماضية منها والمرتبطة بـ «**الزمن الراهن**» والمتجهة نحو المستقبل في آن...

* * * *

وعلى هذا المستوى الإنساني الكوني، تُعلمنا دروس وتجارب ووقائع تاريخ التطور البشري أن الذاكرة – بما اختزنته من معارف وخبرات وتعلمات ومهارات وإدراكات لمعطيات وعناصر وأشياء وأحداث الواقع الطبيعي في تواشجها مع مشاعر وتجارب ونزوعات الذات البشرية في أوضاع فعلها وانفعالها وتفاعلاتها مع حيثيات الزمان والمكان... – قد كانت، كما هو معروف فلسفيا وأنثروبولوجيا، عاملا حاسما في توليد تلك اللحظة التاريخية الفريدة من عمر الكائن البشري على هذه الأرض، لحظة نقل/انتقال هذا الكائن العجيب من «**حالة الطبيعة**» التي كانت فيها علاقة الإنسان ببيئته تقوم على «**اندماج ميكانيكي**» أساسه الغريزة التلقائية والعفوية والبساطة في التركيب والعيش، إلى «**حالة الثقافة**»، أي إلى «**المجتمع**» بما هو نظام مركب قائم على أنساق من القيم والمبادئ والمعايير والرموز والعلاقات المقننة التي يؤسسها «**تفاعل عضوي**» قائم على اعتماد متبادل للمنافع والمراكز والأدوار والسلط. سواء كان ذلك بين الأفراد أو الجماعات أو المجتمعات.

وعبر تواتر «**موجات**» متعددة المحمولات والوتائر والعوامل والنتائج والآثار... من أنماط الهجرات والاكتشافات الجغرافية والحروب والغزو... وأشكال التبادل التجاري والاحتكاك الحضاري... على امتداد التاريخ الإنساني برمته، حصل ما يدعى في مفاهيم الأنثروبولوجيا بـ «**ظاهرة الانتشار الثقافي**»، أي نقل أو انتقال أو تناقل منظومات متعددة من القيم والمبادئ والرموز وأنماط العيش والتصورات والخبرات وتجارب التاريخ ومن أعراف وعادات وتقاليد وتراثات الأمم والشعوب، أي ثقافاتها وحضاراتها في مقوماتها وتجلياتها ومظاهرها المادية والرمزية، وبالمفهوم السوسيوأنثروبولوجي العام لمعنى الثقافة والحضارة بما هما وجهان لعملة واحدة.

ومع توالي حركة الانتشار الثقافي هذه، استرفدت الثقافات والحضارات بعضها البعض في عمليات بنائها للذات وصناعتها – القصدية وغير القصدية – للذاكرة والهوية والتاريخ... وضمن سيرورات تشكل هذه المكونات وأشكال تمظهراتها عبر العصور والحقب والتحولات الحضارية الكبرى، لم تكن دوما متماثلة المضامين، ولا سائرة في اتجاه خطي قار، بل مندرجة في ديناميات تواريخ ممهورة بالكثير من ضروب الصراعات والتبدلات والتناقضات المتباينة، إلى جانب مظاهرها ومفعولاتها الإيجابية المثرية لتجارب البشر والتاريخ...

وإذا كانت أوضاع ومواضعات «**الزمن الراهن**» تعد منتوجا تاريخيا للسيرورات الآنفة، فإن ما يميزها عن فترات مشابهة قديمة ممهدة لهذا الزمن الجديد هو ما أفضت إليه من بروز لظاهرة «**عولمة نيوليبرالية متوحشة هيمنية تسلطية تهميشية وإقصائية كاسحة...**»، تنحو، كما أسلفنا، باتجاه تحنيط الوعي والتفكير والذوق والوجدان وأساليب السلوك وأنماط العيش والتعامل والاستهلاك... مما قد يؤدي، استتباعا إلى مآلات تنميط عُنفي للذاكرة والخصوصية والهوية والتاريخ والوطنية والمواطنة... وإجبارها على أن تلبس مسوحَ أو أقنعةَ «**كونية مؤدلجة**»، إذا كان بعض مظاهرها ومفرداتها وقيمها ومسلكياتها قد أمست واقعا موضوعيا معيشا بالفعل، فإن ذلك لا ينبغي بأي حال أن يكون مبررا لتقبل آثارها ومفاعليها السلبية بالذات، بدل مجابهتها بما يلزم من «**نقد إبستمولوجي وسوسيولوجي وحضاري حواري منفتح ومتعدد الأبعاد**»، سواء للذات، أو للآخر المختلف، أو للحظة التاريخية التي نعيشها، بكل زخمها الفكري وتدافعاتها السياسية والسوسيوحضارية المتعددة...

* * * *

وانطلاقا من هذه الاعتبارات الآنفة مجتمعة، فإن الدعوة إلى التفكير والبحث والتحاور في قضايا الذاكرة في ديناميكية تعالقها مع مسأليات الهُوية والخصوصية والمواطنة والتاريخ... تعد مطلبا مبررا على أكثر من صعيد، ولأكثر من هدف نظري وعملي هام. غير أن الأمر يقتضي، في تقديرنا، تعزيز ما سبق أن أوردنا في شأنها بملاحظات نقدية، نجمل بعض أهمها فيما يلي:

– فعلى مستوى بلورة رؤية موضوعية للذاكرة تنسجم مع ما قدماه حولها من عناصر إبستمولوجية وسوسيولوجية، نؤكد على التذكير بما يلي:

• ضرورة الحذر النظر والمنهجي من إنتاج أي خطاب أو اعتماد أي ممارسة أو اتخاذ أي موقف مثالي أو ميتافيزيقي مفارق للواقع إزاء الذاكرة. مما قد يوقع الباحث أو المثقف أو الفاعل السياسي والاجتماعي في منزلقات «**تحنيط أو تقديس أو أسطرة أو امتداح مجاني...**» لها، وتقديمها كما لو كانت «**حقيقة مطلقة مكتملة وجاهزة**». وهو فهم قد يفضي بصاحبه – فردا

كان أو جماعة – إلى السقوط في العديد من أصناف التطرف والشوفينية والتعصب والانغلاق على الذات والافتتان بها، ورفض التسامح والحوار والتبادل المنتج مع شتى أشكال التنوع والتعدد والاختلاف، سواء كان ذلك على صعيد محلي خصوصي أو صعيد كوني إنساني أعم وأوسع، فتغدو الذاكرة بذلك «**سجنا ومنفى**» لا أفقا للتحرروالتجدد والإبداع...

- يتأسس المنظور السابق على اعتماد فهم واقعي نسبي ومنفتح للذاكرة والهوية والخصوصية والتاريخ... لا ينظر إليها دائما على اعتبار أنها ذات مضامين أو دلالات إيجابية فريدة مشرقة أو متفوقة على غيرها من المقومات المماثلة لها لدى غيرها من المجتمعات والشعوب والحضارات... وإنما يجتهد في إخضاعها، باستمرار، للتفكيك النقدي والمساءلة المعرفية. وذلك بهدف إدراك أبعادها بالمعمق الكافي، والوعي بمحدودية «**مصداقيتها وصلاحيتها النسبية**»، وبضرورة تجديدها وتطويرها وفق مقتضيات ومتطلبات تغير الزمان والمكان. هكذا يتم تحرير الوعي والوجدان واللاوعي من أسر أي «**تعلق شبقي**»، أو «**نكوص تراجعي**» في مضمار نسج العلاقة مع الذاكرة والهوية والتاريخ... وتتخلص هي بدورها – كما هو مفترض ومطلوب – مما يكون قد علق بها من أدران أو سلبيات، أو شابها، في سيرورات تحولها وتبلور بناها، من أشكال التشويه أو المسخ أو التحريف والتزييف أو تغيير الهدف والبوصلة والاتجاه... فيستقيم بذلك تقييم محمولاتها، وكذا الوعي بها والتعامل معها في آن.

- تستوجب المستجدات المعولمة لـ «**الزمن الراهن**» التي أخذت تنحو نحو منح مفاهيم الذاكرة والهوية والخصوصية والمواطنة والتاريخ مضامين وأبعادا كونية، كما أسلفنا – مراجعة نقدية لها في إطار رؤية حضارية تجعلها مندمجة في سياقاتها المحلية ومتواصلة متحاورة في نفس الآن مع اشتراطات اللحظة الحضارية التي ما تزال الآن ممهورة بالعديد من الفرص والمواقع والأدوار اللامتكافئة، وبسيادة تعسفية لـ «**شرعية دولية جائرة**» لها من التبعات والآثار السلبية على الأمم والشعوب والمجتمعات ما غدا موضوع نقاش فكري وسياسي عالمي عابر للحدود والثقافات والعلاقات الدولية، متفاعل مع «**لعبة أمم**» ضارية، وبكل ما ظهر من قواعدها وأهدافها ورهاناتها المعقدة... وما هو منها مضمر خفي المقاصد وآليات الاشتغال...

- وبالنظر إلى ما تعيشه مجتمعاتنا العربية المنتفضة الآن من أوضاع الفرقة والتجزئة والانقسام، وما يفاقم ذلك من فتن وقلاقل واحترابات مذهبية وقبائلية وعشائرية وإقليمية وجيوبوليتيكية متشابكة ضمن فوضى شمولية «**مدمرة وغير خلاقة**» كما يشاع، وما نجم عن ذلك من اهتراء مجتمعي وتحلل قيمي، ومن أزمات سوسيواقتصادية وثقافية وسياسية مركبة العوامل والسياقات والتداعيات...، بالنظر إلى معضلات هذا الشرط العربي الراهن، تبدو حاجات

العرب ضرورية إلى حوار قومي قائم على بلورة جماعية لـ «**مراجعة فكرية ونقدية**» معرفية وسوسيوحضارية معمقة لمضامين الذاكرة والهوية والخصوصية والمواطنة والتاريخ القومي. وذلك بهدف تجديد النظر فيها، وإعادة بنائها على أسس ومقومات حداثية مؤصلة، تبتعد بها عن أي تصور أو خطاب لا تاريخي تقليدي مثالي منغلق، لتنخرط بها في دينامية المساهمة في رفد تكوين وتطوير «**مشروع نهوض عربي حضاري جديد متجدد**». منطلق من قدراته وإمكاناته وشروطه «**الذاتية القومية**»، مستوعب، متبادل، ومتفاعل، بشكل عقلاني مدروس، مع فرص وإمكانات وآفاق وممكنات «**نظام دولي جديد**» بكل قيمه وتحدياته ومراهناته... وذلك حتى يستطيع هذا المشروع العربي أن يساهم بدوره بفعالية وإيجابية واقتدار في دعم محاولات التأسيس لـ «**مشروع عالمية ديمقراطية مؤنسَنة**» ما تزال الآن مجرد مطمح مستقبلي منشود.

* * * *

– أما على مستوى بعض آفاق المبادرة والفعل، فإنه يبدو مفيدا أن يتم التنويه بما يلي، وعلى سبيل تقديم بعض الأفكار والتصورات ليس إلا:

- لعل في كل ما نوهنا به سابقا من أفكار وطروحات ما يؤكد أن البحث في قضايا الذاكرة والهوية والتاريخ الجهوي والوطني، الذي يشكل محور هذه الندوة الفكرية الهامة، هو موضوع يتميز بسعة المجالات وبتعدد الأبعاد والجوانب... الأمر الذي يستلزم، تبعا لذلك، تعددا في المداخل النظرية والمنهجية والأطر المرجعية والنماذج التحليلية والإرشادية الموجهة للمقاربات وأنماط البحوث الأساسية والتطبيقية معا، كما يستدعي تنوعا في المنظورات التخصيصية: سوسيولوجية كانت أو أنثروبولوجية أو سيكولوجية أو إثنولوجية أو لسانية أو تاريخية أو أدبية متكاملة... تعنى بما يزخر به تاريخ وذاكرة المدينة أو الجهة أو المجتمع موضوع البحث من منظومات أعراف وتقاليد وعادات وقيم ومقومات...، ومن أحداث ووقائع وأعلام ومعالم...، ومن آداب وفنون وتراث ومنتوجات وآثار ثقافية مادية أو رمزية، سواء انتمت إلى حقل «**الثقافة العالمة**» أو ألوان «**الثقافة الشعبية**» بمدلولها السوسيوأنثروبولوجي العام.

- وهنا يمكن أن نؤكد، ضمن هذه البحوث الاجتماعية المذكورة، على الدور الهام الذي تلعبه «**الدراسات والبحوث المونوغرافية**» التي عادة ما تنطلق من «**حالات**» مرتبطة بأوضاع أو مشكلات أو قضايا ذات أبعاد أو مجالات مكانية وزمانية محددة محدودة، حسب أهداف البحث المعني ووفق مقتضياته الخاصة وآفاق استثماره... ذلك أن فائدة هذه الدراسات المونوغرافية المركزة تكمن – في وضعية هشاشة معرفتنا العلمية بجوانب واقعنا الاجتماعي جهويا ووطنيا – في توفيرها، عبر تعددها وتنوعها وبالتدريج المخطط، لـ «**تراكم علمي معرفي مفيد**» يمكن

ترصيده في إطار «**منظور براغماتي عقلاني وتنموي منفتح**» للقيمة العلمية والتاريخية للمعرفة الاجتماعية، ولأهمية توظيفها في توجيه النظر وفهم تفاعلات الواقع. وترشيد الممارسة الاجتماعية في تداخل ميادينها السياسية والاقتصادية والثقافية في آن.

• غير أن البحوث المتعددة الآنفة لا يمكن أن تؤدي وظائفها أو مهامها المعرفية والاجتماعية المنوطة بها إلا إذا اندرجت ضمن «**سياسة معقلنة للبحث العلمي والعمل الثقافي**» تبدأ من البلدة (مهما كان حجمها)، فالمدينة، فالجهة، فالإطار الوطني العام. وذلك بكل ما تتطلبه هذه السياسة من غايات وتوجهات واضحة، وتشريعات وقوانين ومساطر منظمة لـ «**للشراكات والخطط والمشاريع ودفاتر التحملات ومصادر التمويل... إلخ**»، وما يؤطر ذلك من «**عدد لوجيستيكية**»، ومن أساليب حداثية في «**حكامة**» الإدارة والتدبير والتدقيق والمراقبة والمحاسبة والمتابعة وتقييم الإنجاز والمنتوج...

• ولا تكتسب الشراكة السالفة الذكر فعاليتها ونجاعتها النظرية والعملية إلا إذا قامت على إشراك ممنهج لكل الفاعلين والفعاليات والأطراف المعنية الأساسية، والتي تتمثل على وجه التحديد، في: «**الدولة**» بكل أجهزتها ومؤسساتها وإمكاناتها ومسؤولياتها القانونية والمعنوية رغم انحسار مكانتها وأدوارها التقليدية في ظل مجتمع عولمي جديد، ولعوامل متداخلة متعددة...، ثم في «**المجتمع المدني**» بكل هيئاته ومكوناته وامتداداته المحلية والوطنية والإقليمية والدولية المتنامية الآن، وباعتباره «**رأسمالا اجتماعيا**» منتجا، وبما هو كذلك تعبير حي عن نبض المجتمع وعن حاجاته ومطالبه ومشكلاته وتطلعاته المتجددة باستمرار، وبما هو، إضافة إلى كل ذلك أيضا، «**قوة اقتراحية**» أصبح لها في المجتمع الحديث دور فاعل ومؤثر في مجمل سيرورات التشاور والتشارك والتدبير واتخاذ القرار الاجتماعي المتنوع الأهداف والمستويات والمجالات...، ثم «**القطاع الخاص**» الذي أمسى دوره في عمليات التنمية – بمفهومها الإنساني والاجتماعي الشامل، وليس بمعناها الاقتصادي المادي الضيق المحدود – يتزايد وتتوسع دوائر ميادين فعله ومساهماته باستمرار... ورؤية متفحصة إلى واقع وآليات اشتغال هذه المكونات الثلاثة في المجتمعات الغربية المتقدمة، يمكن أن يتم عبرها استخلاص دروس مفيدة لنا في المنهجية والحكامة الجيدة وتكامل المشروعات والرؤى والخطط والممارسات و«**السياسات العمومية**» المتناغمة، المندمجة في إطار «**منظور تنموي**» تعتمده «**حكامة**» ما أصبح يدعى في المجتمعات الغربية المتقدمة بـ «**دولة الجهات**» المؤسسة، في سياسة تدبيرها للشأن المجتمعي العام، على آليات اللامركزية واللاتمركز واللاتركيز، وعلى «**ديمقراطية محلية**» تستمد قيمها ومقوماتها من «**ديمقراطية وطنية**» أعم وأشمل. تساهم في إنمائها، كما أسلفنا وكما هو منتظر، فعاليات

«**الجامعة ومؤسسات التكوين والبحث العلمي**»، وكذلك «**الهيئات والجماعات المحلية المنتخبة**»، فضلا عن «**المنشآت الإنتاجية**»، والقوى السياسية والثقافية والاجتماعية المتعددة...

• ولعل من أهم وأخطر ما يجب التأكيد عليه في هذا السياق هو ضرورة توفر مجتمعنا – وطنيا وقوميا – على «**مشروع مجتمعي وثقافي شامل**»، واضح المقاصد والمعالم والتوجهات وآليات العمل والتطبيق... على أن يشكل «**المشروع التربوي التكويني**» المستند على معايير المردودية والنجاعة والجدوى وجودة المدخلات والمخرجات والانفتاح على المحيط... «**نواة مفصلية صلبة**» لهذا المشروع المجتمعي المنوه به.

ذلك أن «**التنمية**» لم تعد، في مفهومها الشمولي المتجدد، مجرد «**نمو**» اقتصادي جزئي قطاعي أو ظرفي عابر محدود، وإنما أضحت موسومة بكونها عملية دينامية إرادية وقصدية مخططة وشمولية مستهدفة بالأساس تحقيق مهام بناء متكامل لـ «**الإنسان**» في توازن أبعاده المادية والروحية... وبالتالي فقد غدت «**التنمية الإنسانية**» دعامة محورية للتنمية السوسيوحضارية الشاملة. ذلك أن الإنسان، بفعل ما يُفترض أن يتسم به من مقومات التأهيل والتكوين وامتلاك ما يلزم من المعارف والمهارات والكفايات المطلوبة لاندماجه الاجتماعي، هو غاية هذه التنمية وفاعلها الأساس وضامن استقرارها وتواترها واستدامتها عبر الزمان والمكان.

• لذا، وبناء على كل الطروحات الآنفة – والتي لم نكن نقصد من الإدلاء بها هنا سوى جعلها مجرد منطلقات للتأمل والتفكير وتبادل التحليلات والرؤى... – فإن الاستخلاص المركزي الذي يُمكن أن نخرج به من عمق ما تم تدارسه في هذه الندوة الفكرية «**المؤسسَة**» يتمثل، في تقديرنا، في ضرورة التنويه بالأهمية الحاسمة لإصلاح وتجديد وعقلنة آليات تنظيم وتخطيط وتوجيه نظمنا التربوية والتكوينية والبحثية والتثقيفية وطنيا وقوميا، وجعل ذلك الإصلاح مدخلا أصيلا لإصلاح مجتمعي شمولي متوازن الأهداف والمكونات والمجالات والمسارات المتوازية المتآثرة...

وهكذا، فإن تعليما على هذا المستوى من النجاعة والجودة لمن شأنه – عبر «**مناهجه الدراسية المتطورة**» ومعارفه وأطره القيمية والمرجعية الموجهة، المساوقة لإيقاعات التقدم والتجدد الحضاري... – أن يُنضج وعي الأجيال الشبابية والناشئة بشكل عام، ويشحذه بالمدلولات والمضامين السليمة للذاكرة والهوية والمواطنة والتاريخ المحلي والجهوي والوطني، ويُنشئها على التفاعل الإيجابي معها والتمسك الموضوعي، وليس الخرافي، بمضامينها وقيمها الوطنية والقومية والإنسانية، بعيدا عن منزلقات التطرف والتحريف والتزييف والتشويه... مما يساهم، كما هو منتظر مأمول، في توفير شروط ملائمة لبناء «**تنمية ثقافية**» جهويا ومركزيا،

ومما أصبح في المجتمع الحديث مستندا رئيسا لما نطمح – مغربيا وعربيا – إلى تأسيسه من «**مشروع تنموي ديمقراطي حداثي**» مؤصل منفتح متوازن سليم...

لم نكن نقصد، مما قدمناه فيما سبق من أفكار ورؤى، إحاطة شمولية بكل ما تطرحه محاور هذه الندوة من قضايا وإشكالات... بقدر ما كنا نتغيى من ذلك وضع أرضية فكرية أولية للنظر والبحث والاستشراف. إلا أن الأعمال التي تقرر تقديمها في هذا الملتقى الثقافي الهام، إذا كانت قد اتسمت – كما سيلاحظ الحضور والقراء – بقدر محترم مشكور من الجهد البحثي ومن العمق النظري والمنهجي وسعة الأفق المعرفي، فإننا مع ذلك لا نعتبرها – منظمين ومتعاونين ومشاركين...- سوى خطوة في مسار أطول وأوسع غايات ومطامح، نستهدف منه ترسيخ وتثمين قيمة وقيم البحث العلمي والعمل الثقافي في مجتمعنا وعيا وممارسة عملية مرشدة. وذلك خدمة لمقاصدنا وتوجهاتنا ورهاناتنا التنموية، سواء على المستوى الجهوي أو الوطني أو القومي العام. لذا، فإذا حققت الجهود المحمودة التي بُذلت في هذه الندوة النوعية المتميزة بعضا مما سبق التنويه به من أهداف وغايات، فإن ذلك سيكون من أسمى وأنبل ما نصبو إليه ونرجوه.

ومن الله نأمل التوفيق وتسديد الخطى والمساعي.

تنفيذ الأوامر بإسناد كفالة المهملين
- خصوصيات المسطرة وإشكالاتها العملية والقانونية -

د.جواد الهروس

باحث في الفقه الإسلامي والقانون والتاريخ

نص المداخلة التي شاركت بها في أشغال الندوة الدولية التي نظمها " مركز الدراسات والأبحاث في قضايا الأسرة والمرأة " و" فريق البحث في قضايا المرأة والطفل فقها وقانونا " بتعاون مع جامعة القرويين ومجلس الجالية المغربية بالخارج والوزارة المكلفة بالجالية المغربية بالخارج ومنظمة الإيسيسكو في موضوع " كفالة الأطفال المهملين في البلاد الإسلامية وديار المهجر: الواقع والآفاق " المنظمة بمقر كلية الشريعة بفاس يومي 14 و15 ماي 2013.

بِسمِ اللهِ الرَّحْمَانِ الرَّحِيم

الحمد لله حمد اليقين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، لا شك أن التنفيذ هو الخلاصة المرجوة من عملية التقاضي ومن صدور الأحكام، وعلى حد تعبير بعض فقهاء القانون هو إخراج الفكرة من مجال التصور إلى مجال التحقيق العملي، بحصول الملتجئ إلى القضاء على الحق أو الفائدة المنصوص عليها في السند التنفيذي، سواء تعلق الأمر بقرار أو حكم أو أمر قضائي، كما هو الشأن بالنسبة للأوامر بإسناد كفالة الأطفال المهملين الصادرة عن القضاة المكلفين بشؤون القاصرين.

وتتميز مسطرة تنفيذ هذه الأوامر (تسليم الأطفال المهملين لطالبي الكفالة) بمجموعة من الخصوصيات، فهي - إلى جانب خضوعها للقواعد العامة للتنفيذ – تعرف بعض الاستثناءات التي تفرضها طبيعتها، سواء من حيث أشخاص التنفيذ على اعتبار أنه لا يمكننا أن نتصور إلا طرفا واحدا من طرفي التنفيذ هو الكافل طالب التنفيذ ولا وجود لأي منفذ عليه، أو من حيث أجل تنفيذ الأمر بإسناد الكفالة، الذي يبتدئ من تاريخ تقديم الطلب من طرف الكافل إلى مكتب التنفيذ بالمحكمة المصدرة للأمر بإسناد الكفالة، فيفتح له ملف تنفيذي ويسجل بالسجل العام المعد لهذا الغرض، ثم يتم التسليم في اليوم المحدد لذلك من طرف الموظف المكلف بالتنفيذ داخل أجل خمسة عشر يوما من تاريخ صدور الأمر، بحضور ممثل النيابة العامة

وممثل السلطة المحلية والمساعدة الاجتماعية المعنية عند الاقتضاء طبقا لمقتضيات المادة 18 من ظهير 13 يونيو 2002 [1].

ومن ناحية ثانية تعرف مسطرة تسليم الأطفال المهملين عدة إشكالات قانونية وعملية، من أهمها عدم احترام الأجل المذكور سابقا في حالات عديدة، وعدم تطرق المشرع المغربي لذكر الأثر المترتب عن عدم التقيد به، وكذا كثرة طلبات الكفالة المقدمة من طرف الأجانب في السنوات الأخيرة، وإشكالات تتبع تنفيذ الكفالة خصوصا فيما يتعلق بحالات كفالات الأجانب أو أحرى كفالات المغاربة المقيمين بالخارج، وما يستتبع ذلك من توجيه لإنابات قضائية عبر المصالح القنصلية المغربية بمحل إقامة الكافل، وما تستلزمه من معرفة مدى وفاء الكافل بالتزاماته التي قد يترتب عنها إلغاء الكفالة في حالة الإخلال بها، الشيء الذي يصبح معه تنفيذ الإلغاء متعذرا.

هذه الإجراءات بخصوصياتها وإشكالاتها القانونية والعملية الكثيرة هي موضوع مداخلتي المعنونة بـ " مسطرة تنفيذ الأوامر بإسناد كفالة الأطفال المهملين – خصوصياتها وإشكالاتها العملية والواقعية – "، والتي سأتطرق فيها لمحورين اثنين على الشكل الآتي:

أولا: مسطرة تنفيذ الأوامر بإسناد كفالة الأطفال المهملين وخصوصياتها

ثانيا: إشكالات التنفيذ.

والله وليّ التوفيق

أولا: مسطرة تنفيذ الأوامر بإسناد كفالة الأطفال المهملين:

1 – إجراءات التنفيذ:

الإجراءات السابقة لفتح الملف التنفيذي:

بعد صدور أمر القاضي المكلف بشؤون القاصرين بإسناد كفالة الطفل المهمل إلى الشخص أو الجهة التي تقدمت بالطلب، وبعد اطلاع النيابة العامة على الملف، يلزم الكافل (أو الكافلين) لتسلم الطفل المكفول تقديم طلب إلى كتابة الضبط من أجل تسلم نسخة تنفيذية من الأمر السالف الذكر [2]، ثم يقدم . بعد الحصول عليها . طلب التنفيذ إلى رئيس مصلحة كتابة

---

[1] . ظهير شريف رقم 1.02.172 صادر في فاتح ربيع الآخر 1423 هـ موافق 13 يونيو 2002 م بتنفيذ القانون رقم 15.01 المتعلق بكفالة الأطفال المهملين نشر بالجريدة الرسمية عدد 5031 بتاريخ 19 غشت 2002 م ص 2362.

[2] - تجب الإشارة إلى أنه لا تسلم إلا نسخة تنفيذية واحدة، و لا يمكن المطالبة بأخرى في حالة فقدانها إلا بواسطة طلب موجه إلى رئيس المحكمة الابتدائية بصفته قاضيا للمستعجلات، يبين فيه سبب ضياع الأولى ينص الفصل 435 من قانون المسطرة المدنية على ما يلي : (تسلم نسخة تنفيذية واحدة، و يجوز لمن فقدها أن يحصل على نسخة تنفيذية ثانية بمقتضى قرار يصدره قاضي المستعجلات بعد استدعاء جميع ذوي المصلحة).

ضبط المحكمة التي أصدرته [1]، موقع عليه من طرف الكافل، ويستوفى عنه رسم قضائي مقدر في خمسين درهما [2]، ونظرا لكون الأوامر بإسناد كفالة الأطفال المهملين مشمولة بالنفاذ المعجل بقوة القانون طبقا للمادة 17 من قانون كفالة الأطفال المهملين [3]، فإن طلب التنفيذ لا يلزم إرفاقه بشهادة بعدم الطعن بالاستئناف.

فتح الملف التفيذي:

يوجه الموظف المكلف باستخلاص الرسوم القضائية الطلب إلى مكتب التنفيذ بعد التأشير عليه بتأشيرة الأداء، فيفتح له ملف تنفيذي ويسجل بسجل خاص بالتنفيذ [4]، حيث يعطى رقما ترتيبيا مع إثبات تاريخ تسجيله وكل المعلومات المتعلقة بالأمر المراد تنفيذه.

الأجل القانوني للتسليم:

يحدد الموظف المكلف بالتنفيذ تاريخ تسليم الطفل المهمل للكافل حسب جدول الإجراءات بمكتبه، ويكون ملزما طبقا للمادة 18 من قانون كفالة الأطفال المهملين بهذا التسليم داخل أجل خمسة عشر يوما من تاريخ صدور الأمر بإسناد الكفالة. بعد ذلك يقوم بإشعار الكافل بتاريخ التسليم وباستدعاء ممثل النيابة العامة وممثل السلطة المحلية والمساعدة الاجتماعية المعنية عند الاقتضاء لأجل حضور إجراء التسليم.

الأشخاص الذين يحضرون عملية التسليم:

يتم التنفيذ في الموعد المحدد لتسليم الطفل المهمل بحضور الأشخاص السالفي الذكر، وهم على التوالي:

- ممثل النيابة العامة.

---

[1] . أناط المشرع بمصلحة كتابة الضبط تنفيذ الأحكام القضائية بصفة عامة، وذلك بمقتضى الفصل 429 من ق.م.م في فقرته الثانية التي جاء فيها :(يتم التنفيذ بواسطة كتابة ضبط المحكمة التي أصدرت الحكم أو إذا اقتضى الحال وفقا لمقتضيات الفصل 439 من هذا القانون).

و هذا المقتضى أكدته الفقرة الأولى من المادة 18 من قانون كفالة الأطفال المهملين التي نصت على ما يلي : (ينفذ الأمر الصادر بالكفالة من طرف المحكمة الابتدائية التابع لها القاضي المصدر لأمر الكفالة داخل خمسة عشر يوما من تاريخ صدوره).

[2] . طبقا لمقتضيات الفصل 53 من قانون المالية لسنة 1984.(الظهير الشريف رقم 1.84.54 الصادر في رجب 1404 هـ موافق 27 أبريل 1984 المنشور بنفس التاريخ بالجريدة الرسمية عدد 3730 مكرر).

[3] . نصت الفقرة الثالثة من المادة 17 من قانون كفالة الأطفال المهملين على ما يلي : (يكون أمر القاضي المكلف بشؤون القاصرين مشمولا بالنفاذ المعجل بقوة القانون رغم كل طعن).

[4] . بالسجل العام نموذج رقم 602-99 تسجل به جميع قضايا التنفيذ و تعطى لها أرقام ترتيبية.

و بسجل مأمور إجراءات التنفيذ نموذج رقم 94/604 تسجل به القضايا التي تباشر كتابة الضبط إجراءات تنفيذها.

- ممثل السلطة المحلية.

- المساعدة الاجتماعية عند الاقتضاء.

تحرير محضر التسليم وشكلياته:

يحرر المكلف بالتنفيذ محضرا بتسليم الطفل المكفول إلى الشخص أو الجهة المكلفة بالرعاية الاجتماعية في ثلاثة نظائر، يوجه أحدها إلى القاضي المكلف بشؤون القاصرين، ويسلم الثاني للكافل، ويحتفظ بالثالث في ملف التنفيذ. وجرى العمل على توجيه نسخة تبليغية من هذا المحضر كذلك إلى كتابة النيابة العامة لكي تضمها إلى ملفها.

ولا بأس من الإشارة إلى ضرورة تضمين مجموعة من البيانات والشكليات بمحضر التسليم من هوية الكافل والطفل المكفول والأشخاص الذين حضروا التسليم، ومكان وتاريخ التسليم بالساعة واليوم والشهر والسنة، وكذا الإشارة إلى رقم الأمر القاضي بإسناد الكفالة، وتاريخ إصداره ومنطوقه والمحكمة المصدرة له، وهوية الموظف القائم بالإجراء وصفته المهنية، ثم يوقع من طرف هذا الأخير والكافل (أو الكافلين)، وإذا كان الكافل لا يستطيع التوقيع فيكتفى ببصمته.

تتبع الكفالة:

بعد تسليم الطفل المكفول لكافله، فإن مهمة تتبع أحواله ومراقبة شؤونه، ومدى وفاء الكافل بالالتزامات المادية والمعنوية المترتبة عليه، تقع على عاتق القاضي المكلف بشؤون القاصرين الواقع بدائرة نفوذ محكمته إقامة الكافل، وله أن يعهد من أجل ذلك - طبقا للمادة 19 من قانون كفالة الأطفال المهملين[1] - بإجراء أبحاث من طرف النيابة العامة أو السلطة المحلية أو المساعدة الاجتماعية المؤهلة لذلك قانونا أو للجهات المختصة الأخرى، أو إلى اللجنة المنصوص

[1]. نصت المادة 19 من قانون كفالة الأطفال المهملين على مايلي :

يعهد إلى القاضي المكلف بشؤون القاصرين الواقع بدائرة نفوذه مقر إقامة الكافل، بمهمة تتبع ومراقبة شؤون الطفل المكفول، ومدى وفاء الكافل بالتزاماته، وله أن يعهد من أجل ذلك بإجراء الأبحاث التي يراها مناسبة إلى :

أ) النيابة العامة أو السلطة المحلية أو المساعدة الاجتماعية المؤهلة لذلك قانونا أو الجهات المختصة الأخرى؛

ب) أو اللجنة المنصوص عليها في المادة 16 أعلاه

توجه الجهات المذكورة أو اللجنة تقارير إلى القاضي المكلف بشؤون القاصرين حول البحث الذي تم إجراؤه

يمكن للقاضي المكلف بشؤون القاصرين، بناء على التقارير المقدمة إليه، أن يأمر بإلغاء الكفالة، وأن يتخذ ما يراه ملائما لمصلحة الطفل.

عليها في المادة 16 من نفس القانون [1]، وتضمن بالبحث أو التقرير المنجز التوصيات والاقتراحات المناسبة لمصلحة المكفول، والتي بناء عليها يمكن للقاضي المكلف بشؤون القاصرين أن يأمر بإلغاء الكفالة، أو أن يقرر ما يراه مناسبا لمصلحة الطفل المكفول، ويمكن أن ينص الأمر القاضي بذلك على التنفيذ المعجل رغم كل طعن.

وإذا كانت إقامة الكافل خارج الدائرة القضائية لنفوذ القاضي المكلف بشؤون القاصرين، فإن تنفيذ الأمر السالف الذكر يتم بواسطة إنابة قضائية إلى المحكمة الابتدائية التي يوجد بدائرة نفوذها هذا المقر.

وقد يكون الكافل مقيما بصفة دائمة خارج المملكة المغربية (المادة 24 من قانون 15/01)، وبعد الإذن له بالسفر بالمكفول، فإن تتبع كفالته يقع على عاتق المصالح القنصلية المغربية بمحل إقامته التي تقوم بإنجاز تقارير عن حالة الطفل المكفول، وتوجهها إلى القاضي المكلف بشؤون القاصرين الذي أصدر الأمر بإسناد كفالة الطفل المهمل، لأجل اتخاذ ما يراه مناسبا لمصلحة الطفل المكفول.

ولا بأس من الإشارة إلى أنه طبقا للمادة 20 من قانون كفالة الأطفال المهملين فإنه في حالة امتناع الكافل عن تنفيذ الأمر بإسناد كفالته للطفل المهمل، يتعين على القاضي المكلف بشؤون القاصرين إحالة ملف إسناد الكفالة على النيابة العامة لكي تسهر على تنفيذه بواسطة القوة العمومية، أو بالوسائل التي تراها مناسبة لمصلحة الطفل المكفول.

---

[1]. تنص المادة 16 من نفس القانون على ما يلي :

(يقوم القاضي المكلف بشؤون القاصرين بجمع المعلومات و المعطيات المتعلقة بالظروف التي ستتم فيها كفالة الطفل المهمل، عن طريق بحث خاص يجريه بواسطة لجنة مكونة كما يلي :

. ممثل للنيابة العامة.

. ممثل للسلط الحكومية المكلفة بالأوقاف و الشؤون الإسلامية.

. ممثل السلطة المحلية.

. ممثل للسلطة الحكومية المكلفة بالطفولة.

تحدد كيفيات تعيين أعضاء اللجنة بنص تنظيمي.

يمكن للقاضي إذا اقتضت ذلك طبيعة البحث، أن يستعين بأي شخص أو جهة يراها مفيدة لهذه الغاية.

يهدف البحث إلى معرفة ما إذا كان الشخص الراغب في الكفالة مستوفيا للشروط المنصوص عليها في المادة التاسعة أعلاه).

2 . خصوصيات مسطرة تنفيذ الكفالة:

يتضح من خلال ما سبق ذكره أن مسطرة تنفيذ الأوامر بإسناد كفالة الأطفال المهملين تتميز بمجموعة من الخصوصيات، خلافا لما هو مقرر في قانون المسطرة المدنية فيما يتعلق بالقواعد العامة للتنفيذ، ومن هذه الخصوصيات ما يلي:

1 . تكون الأحكام - طبقا للفصل 428 من قانون المسطرة المدنية - قابلة للتنفيذ خلال ثلاثين سنة من اليوم الذي صدرت فيه وتسقط بانصرام هذا الأجل، بحيث تفقد بمرور هذه المدة قوتها التنفيذية. أما الأوامر بإسناد كفالة الأطفال المهملين فيجب تنفيذها داخل أجل خمسة عشر يوما من تاريخ صدورها.

2 . يلزم تقديم طلبات التنفيذ في مواجهة المنفذ عليه، إلا أنها في قضايا إسناد الكفالة لا يمكن أن نتصور فيها تواجد شخص المنفذ عليه، وإنما تكون بحضور ممثل النيابة العامة وممثل السلطة المحلية والمساعدة الاجتماعية عند الاقتضاء كما سلف الذكر.

3 . إمكانية تسليم الطفل المهمل مؤقتا عن طريق النيابة العامة قبل الأمر بإسناد الكفالة، بل وحتى قبل صدور الحكم بالإهمال.

4 . شمول الأمر بإسناد الكفالة بالنفاذ المعجل بقوة القانون رغم كل طعن، ويكون هذا الأمر قابلا للاستئناف أمام غرفة المشورة.

5 . رعاية لمصالح الأطفال المتكفل بهم فإن المشرع عهد إلى القاضي المكلف بشؤون القاصرين الذي يوجد بدائرة نفوذه مقر إقامة الكافل بمهمة تتبع ومراقبة شؤون المكفول ومدى وفاء الكافل بالالتزامات المترتبة على عاتقه [1].

6 . جرى العمل بمكاتب التنفيذ بأقسام قضاء الأسرة على إعطاء الأولوية لتنفيذ الأوامر بإسناد الكفالة على باقي الإجراءات التنفيذية، اعتبارا لطبيعتها الخاصة ورعاية لمصلحة المكفول، خاصة وأن معظم طلبات التنفيذ – بخصوصها - تقدم من طرف أشخاص يقطنون خارج الدائرة القضائية للمحكمة المصدرة لهذه الأوامر والمباشرة لإجراءات التنفيذ، ومن شأن طول أمد الإجراءات أن يؤدي إلى تراجع طالبي الكفالة عنها.

7 . بالموازاة مع تسليم الطفل المهمل يوجه القاضي المكلف بشؤون القاصرين نسخة من الأمر القاضي بإسناد الكفالة أو بإلغائها أو باستمرارها، داخل أجل شهر من تاريخ إصداره إلى

[1] . المادة 19 من قانون كفالة الأطفال المهملين.

ضابط الحالة المدنية المسجل لديه رسم ولادة الطفل المكفول، ويشار إلى ذلك بطرة رسم ولادة المكفول طبقا للمادة 21 من القانون 15/01.

ثانيا: إشكالات التنفيذ:

تعترض تنفيذ الأوامر بإسناد كفالة الأطفال المهملين عدة صعوبات وإشكالات قانونية وعملية وواقعية، نذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

1 ـ يتعين تسليم الطفل المكفول داخل أجل خمسة عشر يوما من تاريخ صدور الأمر القاضي بإسناد الكفالة – كما سلف الذكر، والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة هو عن سكوت المشرع عن ذكر الآثار المترتبة عن عدم الالتزام بهذا الأجل، هل يفقد السند التنفيذي بعد انتهائه قوته التنفيذية ؟ ، وفي هذه الحالة لا يمكن طلب نسخة تنفيذية ثانية على اعتبار أن الفصل 435 من قانون المسطرة المدنية يتحدث عن فقدان النسخة التنفيذية، ولم يشر إلى حالة مرور المدة المتطلبة للتنفيذ، أم يمكن التنفيذ بالنسخة الأولى رغم مرور الأجل المذكور أعلاه ؟ خاصة وأن حالات عديدة يتسلم فيها الكافل السند التنفيذي المتعلق بإسناد الكفالة، ولا يتقدم بطلب تنفيذه إلا بعد انتهاء الأجل المذكور أعلاه، خاصة إذا كان يقطن خارج الدائرة القضائية للمحكمة المصدرة للأمر.

2 ـ من المقصود بممثل السلطة المحلية في المادة 18 من قانون كفالة المهملين ؟ هل هو:

ـ ممثل السلطة المحلية التابع لدائرة نفوذه مكان تواجد أو إقامة الطفل المهمل.

ـ ممثل السلطة المحلية لمقر العثور على الطفل.

ـ ممثل السلطة المحلية التابع لدائرة نفوذه المركز الاجتماعي أو مؤسسة الرعاية الاجتماعية المودع بها الطفل.

ـ ممثل السلطة المحلية لموطن أو محل إقامة الكافلين، مع التنبيه إلى أن أغلب حالات التكفل تتعلق بكافلين يقطنون خارج نفوذ الدائرة القضائية لأقسام قضاء الأسرة المصدرة للأوامر بإسناد الكفالة.

وتجب الإشارة إلى أنه بقسم القضاء الأسري بتازة يتم استدعاء ممثل السلطة المحلية لمقر مؤسسة الرعاية الاجتماعية التي يتواجد بها الطفل المهمل.

3 . من المقصود بكلمة " عند الاقتضاء " في المادة 18 من قانون كفالة الأطفال المهملين ؟ هل يعود الضمير على آخر من ذكر أي المساعدة الاجتماعية، وبالتالي لا يكون حضورها ضروريا إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك ؟ أم أن المقصود جميع المذكورين بهذه المادة ؟. والراجح عندي مراعاة الأحوط والأصلح للمكفول باستدعاء ممثل النيابة العامة وممثل السلطة المحلية والمساعدة الاجتماعية في جميع الحالات، تلافيا لكل ما من شأنه إثارة نزاع مستقبلا.

4 . إشكالية ازدواجية فتح ملفات كفالة الأطفال المهملين بالنيابة العامة وبمكتب شؤون القاصرين، وما يترتب عن ذلك من طول للإجراءات، وقد أدى ذلك في عدة حالات (نظرا لكون الإجراءات السابقة لاستصدار الحكم التصريحي بالإهمال، تكون بطيئة ومملة) إلى تراجع الراغبين في الكفالة عن طلباتهم.

5 . إشكالية إحضار الطفل المكفول إلى المحكمة أثناء التسليم، والأولى تسليمه بمصالح المساعدة الاجتماعية حرصا على حالته النفسية.

6 . ويبقى الإشكال الكبير بخصوص كفالة الأطفال المهملين هو غياب المراقبة البعدية للقاضي المكلف بشؤون القاصرين لوضعية الأطفال المتكفل بهم، بتتبع ومراقبة شؤونهم ومدى وفاء الكافلين بالتزاماتهم، فإلى حدود بداية سنة 2012 كانت هذه المراقبة غير موجودة في الواقع العملي القضائي في أغلب المحاكم المغربية . حسب ما وسعني العلم . رغم التنصيص على ذلك بصريح المادتين 19 و24 من ظهير 13 يونيو 2002.

ويزداد الأمر تعقيدا عندما يتعلق الأمر بتتبع تنفيذ كفالات الأجانب أو أحرى كفالات المغاربة المقيمين بالخارج، وما يستتبع ذلك من توجيه لإنابات قضائية عبر المصالح القنصلية المغربية بمحل إقامة الكافل، وما تستلزمه من معرفة مدى وفاء الكافل بالتزاماته التي قد يترتب عنها إلغاء الكفالة في حالة الإخلال بها، الشيء الذي يصبح معه تنفيذ الإلغاء متعذرا، على حد تعبير منشور وزير العدل عدد 40 س2 المؤرخ في 19 شتنبر 2012.

وبعد تفعيل هذه المسطرة . مباشرة عقب توجيه المنشور السالف الذكر إلى جميع الدوائر القضائية . فوجئ المساعدون الاجتماعيون العاملون بالمحاكم والمكلفون بمهمة التتبع بوضعيات واقعية مخالفة لما هو مقرر قانونا نذكر منها بعض الحالات:

. قيام بعض الكافلين بتغيير محلات سكناهم، بل وانتقال بعضهم للسكن بمدن أخرى، دون الإخبار عن عناوين سكنهم الجديدة.

. قيام بعض الكافلين بتغيير الأسماء العائلية للأطفال المتكفل بهم، بل وتجرأ أحدهم وأقدم على التصريح بولادة الطفل المسندة إليه كفالته أمام ضابط الحالة المدنية لمحل سكناه، وتم تسجيله على أنه ابنه.

. قيام بعض الكافلين بتغيير عناوينهم المدلى بها سلفا أثناء تقديم الطلب بإسناد الكفالة، بل واتضح من خلال تتبع مجموعة من الكفالات أن بعض الكافلين أدلوا بعناوين محلات إقامة لا يسكنون بها.

. صرحت لنا إحدى الكافلات المقيمات بإسبانيا أن كافلين أجنبيين (تكفلا بطفل مهمل وتسلماه في نفس اليوم الذي تسلمت فيه هذه الكافلة أحد الأطفال المهملين) انتقلا من المدينة التي كانا يقطنان بها، وأنها الآن تسكن بجوارهما بإسبانيا، ولا يوجد الطفل المكفول معهما.

. صعوبة التنقل من أجل تتبع ومراقبة شؤون المكفولين إلى المناطق النائية، وخطورة ذلك خاصة على المساعدات الاجتماعيات، مع الإشارة إلى أن صائر التنقل لا يصرف لهن عمليا، رغم كثرة الملفات المتعلقة بتتبع الكفالات.

خاتمة:

من خلال ما سلف ذكره، يتضح لنا أن تفعيل بعض مقتضيات قانون كفالة الأطفال المهملين يعرف مجموعة من الصعوبات والإشكالات الواقعية، ويبقى بطء الإجراءات وإسناد كفالة المهملين إلى أشخاص مقيمين خارج المغرب، خصوصا إذا تعلق الأمر بكافلين أجانب، أبرز هذه الإشكالات، لذلك يلزم تبسيط المساطر والإسراع بتسليم الأطفال المكفولين مباشرة بعد تقديم طلبات التنفيذ المتعلقة بهم، لأن غالب الكافلين يحضرون من خارج نفوذ الدائرة القضائية للمحكمة المصدرة للأمر بإسناد الكفالة، ومن شأن إطالة الإجراءات والتشبث بالقواعد العامة المتعلقة بالتنفيذ، أن يجعل الكافلين يتراجعون عن طلباتهم. كما يلزم تفعيل مقتضيات المنشور عدد 40 س 2 الصادر بتاريخ 19 شتنبر 2012، وأساسا مقتضى ضرورة إقامة الأجنبي الراغب في الكفالة بصفة اعتيادية فوق التراب الوطني.

((وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب)) صدق الله العظيم

ملحق نماذج:

إحصائيات تنفيذ كفالة الأطفال المهملين

خاصة بقسم القضاء الأسري – المحكمة الابتدائية بتازة -

السنوات	عدد ملفات التنفيذ المفتوحة	الكافلان الأجنبيان	أحد الكافلين أجنبي والآخر مغربي	الكافلان مغربيان	الكافل مؤسسة للرعاية الاجتماعية
2004	17	0	0	17	0
2005	06	0	0	06	0
2006	16	01	01	14	0
2007	25	0	01	24	0
2008	31	03	0	28	0
2009	28	02	02	19	05
2010	20	0	01	19	0
2011	32	01	02	29	0
2012	33	02	01	30	0

نموذج طلب تنفيذ أمر بإسناد كفالة طفل مهمل

تازة في.........................

من...

الساكنين بـ............................

إلى السيد رئيس كتابة الضبط بالمحكمة الابتدائية بـ....

– قسم القضاء الأسري –

الموضوع: طلب تنفيذ أمر قضائي

بعد التحية:

يشرفنا أن نعرض على سيادتكم ما يلي:

حيث سبق لنا أن تسلمنا الطفل المهمل المسمى........ مؤقتا قبل صدور أمر قاضي شؤون القاصرين بإسناد كفالته إلينا.

وحيث إنه بتاريخ.......... صدر هذا الأمر عن السيد قاضي شؤون القاصرين بـ....... تحت عدد........ في ملف الكفالة عدد..........

لأجله:

نلتمس منكم العمل على تنفيذ مقتضيات الأمر أعلاه.

وتقبلوا فائق تقديرنا واحترامنا.

المرفقات: الإمضاء

نسخة تنفيذية من أمر بإسناد كفالة طفل مهمل

نموذج إشعار لحضور تسليم الطفل المهمل

المملكة المغربية   يوجه

وزارة العدل والحريات

محكمة الاستئناف بـ

المحكمة الابتدائية بـ

قسم القضاء الأسري

إلى السيد ممثل السلطة المحلية بالملحقة الإدارية... بـ...

ملف التنفيذ

عدد   نشعركم بضرورة الحضور إلى مكتب التنفيذ بقسم القضاء

لفائدة: الأسري . المحكمة الابتدائية بـ....... يوم............. على

بحضور: الساعة........ قصد تتبع إجراء تسليم الطفل المهمل المسمى

.... بمقتضى أمر السيد القاضي المكلف بشؤون

القاصرين عدد......... الصادر بتاريخ............. في ملف

الكفالة عدد......

والسلام

حرر بـ...........

بتاريخ..............

الإمضاء

رئيس كتابة الضبط

المملكة المغربية نموذج:

وزارة العدل والحريات محضر تسليم الطفل المهمل المسمى.......

محكمة الاستئناف بـ بتاريخ...

المحكمة الابتدائية بـ

قسم القضاء الأسري إن مأمور إجراءات التنفيذ الموقع أسفله..........

(مع ذكر الصفة منتدب قضائي مثلا) المحكمة الابتدائية بـ.....

ملف التنفيذ – قسم القضاء الأسري.

عدد: بمقتضى الأمر الصادر عن السيد قاضي شؤون القاصرين

لفائدة: بتاريخ......... أمر عدد........ في الملف عدد........

والقاضي:

بالموافقة على الطلب وإسناد كفالة الطفل المهمل.......

المزداد بتاريخ......... للزوجين (أو للسيد أو السيدة أو

مؤسسة.........)

وبناء على طلب التنفيذ المقدم من طرف.............

بتاريخ...............

وبناء على إشعار السلطة المحلية بالملحقة الإدارية... بـ

...... بتاريخ........ قصد حضور عملية تسليم الطفل

المهمل المذكور أعلاه بنفس التاريخ على

الساعة............ بمكتب التنفيذ بقسم القضاء الأسري –

المحكمة الابتدائية بـ....... وكذلك إشعار المساعدة

الاجتماعية لدى مندوبية الصحة العمومية بـ، وممثل

النيابة العامة لدى المحكمة الابتدائية بـ...... قسم القضاء

الأسري.

أصرح بما يلي:

بتاريخ يومه.......... على الساعة.....................

بمكتب التنفيذ بقسم القضاء الأسري – المحكمة الابتدائية بـ

.... وبحضور ممثل النيابة العامة الأستاذ..........

والسيد.............. ممثل السلطة المحلية بالملحقة

الإدارية...... بـ.............. والسيدة................

المساعدة الاجتماعية بالمندوبية الإقليمية لوزارة الصحة

العمومية بـ......... وتطبيقا لمقتضيات المادة 18 من

القانون 15/01 المتعلق بكفالة الأطفال المهملين، تم تسليم

الطفل المهمل المسمى.................. المزداد بتاريخ

.... إلى الكافلين السيدين (وإذا تعلق الأمر

بمؤسسة للرعاية الاجتماعية يذكر اسمها وممثلها القانوني،

وقد يتعلق الأمر بكافلين أحدهما أجنبي).

وبمضمنه حرر هذا المحضر للرجوع إليه عند الحاجة.

وأمضاه معنا الكافلان السيد........... وزوجته السيدة

<u>إمضاء:</u>

الكافلان:	المكلف بإجراءات التنفيذ
السيد	اسمه
السيدة	صفته (منتدب قضائي مثلا)

المملكة المغربية

وزارة العدل والحريات

محكمة الاستئناف بـ

المحكمة الابتدائية بـ **أمر بالقيام بمهمة**

قسم القضاء الأسري

نحن............................ القاضي المكلف بشؤون القاصرين

بقسم القضاء الأسري . المحكمة الابتدائية بـ.......................

وتطبيقا لمقتضيات المادة 19 من قانون كفالة الأطفال المهملين

نأمر المساعدة الاجتماعية بهذه المحكمة السيدة...................

بالتوجه إلى منزل الكافلين السيد...........و السيدة..............

من أجل تتبع كفالة الطفل المهمل المسمى..........................

ومراقبة مدى وفاء الكافلين المذكورين أعلاه بالتزاماتهما تجاهه

وحرر بـ...................

بتاريخ........................

إمضاء

القاضي المكلف بشؤون القاصرين

المملكة المغربية

وزارة العدل والحريات

محكمة الاستئناف بـ   نموذج

المحكمة الابتدائية بـ

قسم القضاء الأسري   تقرير تتبع كفالة طفل مهمل

ملف الكفالة عدد

ملف التنفيذ عدد

أنا الموقع (ة) أسفله................ المساعد (ة) الاجتماعي (ة) بقسم القضاء الأسري بـ........

بمقتضى كتاب السيد............ القاضي المكلف بشؤون القاصرين بقسم القضاء

الأسري بـ........ بخصوص تتبع كفالة الطفل المهمل المسمى..........................

توجهت بتاريخ.......... على الساعة............ إلى منزل الكافلين السيد...........

والسيدة................لتتبع كفالة الطفل المذكور أعلاه، ومراقبة مدى وفاء الكافل بالتزاماته المادية والمعنوية تجاهه، فوجدت الكافلين الذين أطلعاني على منزلهما وخاصة غرفة نوم الطفل المكفول المجهزة بسرير ودولاب من النوع الرفيع بالإضافة إلى عدة لعب، وقد كان المكفول يرتدي ملابس أنيقة. وصرحا لي بأنهما سجلاه بمدرسة.... الخاصة، وأن نتائجه جد حسنة. وأن مستوى عيشهما محترم لكونهما موظفين بـ.... ودخلها المادي جيد.

و قد لاحظت أن الطفل المكفول في حالة صحية جيدة، وأنه متعلق بكافليه ومنسجم معهما...

إمضاء

المساعدة الاجتماعية

النظام القانوني للوساطة

د.بوسماحة الشيخ

كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة ابن خلدون بتيارت

د.بقدار كمال

كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة معسكر

مقدمة:

الوساطة طريق بديلة لتسوية النزاعات مابين الأشخاص، إذ أنها من أقدم الوسائل المعتمدة لحل الخلافات، فكان اللجوء إليها هو الأصل أما القضاء كان الاستثناء.

ومع مرور الزمن وتطور مفهوم الدولة أصبح اللجوء إلى الوساطة هو الاستثناء واللجوء إلى القضاء هو الأصل، وفي ظل ازدهار التجارة المتميزة بالسرعة في المعاملات وأن الخلافات بشأنها يتم حلها باللجوء إلى القضاء، ولطول الإجراءات أمام هذا الأخير وكثرة الشكليات وتعقدها أدى الوضع إلى ظهور وسائل بديلة عن القضاء والتي حظيت باهتمام لدى عديد الدول، فبدأت الوساطة تسترجع مكانتها في حل النزاعات نظرا لما تتميز به من خصائص.

إذ اعتمدها المشرع مؤخرا بعد إلغائه لقانون الإجراءات المدنية كسبيل لتسوية النزاعات المدنية، هذا الأسلوب حديث كإجراء في قانون الإجراءات المدنية والإدارية.

إن الإشكال الذي يطرح في هذا الصدد يتجلى في ما جدوى استخدام أسلوب الوساطة في النظام القضائي كسبيل لتسوية النزاعات؟

سنحاول بيان ماهية الوساطة حتى نزيل الغموض حول هذا الأسلوب الجديد الذي اعتمده المشرع سنة 2008 وذلك من خلال التطرق إلى نشأتها وتطورها ثم تعريفها وفي الأخير نتعرض للخصائص التي ساهمت في الأخذ بها.

أولا: ماهية الوساطة

مرت الوساطة بعدة مراحل حتى أصبحت أحد الطرق البديلة لتسوية النزاع في التشريعات الحديثة، ظهورا من المجتمعات القديمة ثم في الإسلام ثم في القانون الدولي وأخيرا في التشريعات الحديثة.

أ- ظهور الوساطة لدى المجتمعات القديمة:

عرف نظام العدالة الخاصة في العصور القديمة لحل النزاعات بين الأفراد،إذ كان الفرد يقوم بحماية مصالحه بنفسه، أو بواسطة الجماعة التي ينتمي إليها،ذلك أن الإنسان القديم كان يلجأ لتسوية مشاكله مع الآخرين إلى زعيم القبيلة أو وجهاء القوم الذين ليس لديهم أي وسائل إلا ما تمليه عليهم الأعراف والتقاليد، ثم خضعت هذه الوسائل لتطور المجتمع حتى صارت فيما بعد قوانين مكتوبة وهيئات[1] مختصة.

إذ التسوية الودية[2] كانت أساس التقاليد والعادات التي تحكم المجتمعات قبل آلاف السنين التي تحث المتنازعين على التصالح.

حيث ترجع جذور ظهور الوساطة في الحضارات القديمة عند البابليين والإغريق والفينيقيين في القضايا التجارية، كما عرفت الوساطة ازدهارا واستعمالا في الحضارة الفارسية ولدى الدولة الساسانية، إذ تحلُ الخلافات[3]بواسطة رجال الدين وذوي النوايا الحسنة بالوساطة.

كما عرف عصر "جوستينيان" لدى الرومان الوسيط عدة تسميات[4] كالمتدخل أو الشفيع أو المصلح، وعرفت لدى اليابانيين وفي إفريقيا وعند الشعوب والقبائل العربية الذين كانوا يلجئون لحل خلافاتهم عن طريق شيخ القبيلة أو بواسطة شخص ذي سمعة طيبة ليتوسط ويصلح مابين المتنازعين ويجنبهم اللجوء إلى المحاكم، حيث كان الحل القضائي أمر غير مرغوب فيه، بل أمر معيب عند الشعب الياباني[5]بسبب المبادئ الأخلاقية الموروثة عن الديانة "الكنفشيانية".

أما في العصور الوسطى عرفت الوساطة في المنظومة القانونية وحصريا لدى السلطة، بحيث يعدُ الوسيط شخصية بارزة تستحق التقدير الخاص، فنجد تداخل[6] بين دور الوسيط

---

[1]- رولا تقي سليم الأحمد، الوساطة لتسوية النزاعات المدنية في القانون الأردني، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة الأردن 2008، ص09.

[2]- علاء أبا ريان، الوسائل البديلة لحل النزاعات التجارية، دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان 2008، ص53.

[3]- المرجع نفسه، ص 58.

[4]- رولا تقي سليم الأحمد، المرجع السابق، ص20.

[5]- علاء أبا ريان، المرجع السابق، ص 58.

[6]- رولا تقي سليم الأحمد، المرجع السابق، ص 20.

ودور الحكيم أو شيخ القبيلة. مما يؤكد أصولها التاريخية منبثقة من حكمة الشعوب التي تمتدُ جذورها إلى الحضارات الغربية والمشرقية.

ب- ظهور الوساطة في الإسلام:

قبل ظهور الإسلام كان شيخ القبيلة أو ذوي النفوذ والخبرة لهم الدور الأساسي في حل النزاعات بين الناس، فكانوا يلجئون إلى عملية لا تختلف عن الوساطة للتوصل إلى نتيجة لحفظ التماسك بين الأفراد.

ذلك عندما ثار في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بين القبائل الخلاف حول الحجر الأسود ووضعه في مكانه، ولم تتنازل أي قبيلة عن موقفها ولو اقتضى الأمر الوصول إلى الحرب، فأشار عليهم أحد العقلاء أن يحتكموا بينهم فيما هم مختلفون إلى أول شخص يدخل عليهم، ثم دخل"محمد بن عبد الله" فرضي الجميع بأن يكون هو الذي يحل الخلاف فيما بينهم.حيث قال لهم «هلم لي بثوب» فبسطه ووضع الحجر الأسود في وسطه، ونادى الجموع المتحفزة للحرب طالبا أن تأخذ كل قبيلة الطرف من الثوب وأن يرفعوه معا ثم يحمله بيده ويضعه في مكانه[1].

وكان ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم قد جنب القبائل القتال فيما بينها، وتشكل هذه الواقعة صورة من صور الوساطة التحكيمية، حيث اتفق أطراف النزاع على اللجوء إلى شخص ليس طرفا في النزاع لممارسة دور الوسيط المحكم، وقد ارتضت الأطراف المتنازعة لرأيه كمحل ثقة بين المتنازعين[2].

كما وردت العديد من الآيات الكريمة التي تحث على الصلح والإصلاح لقوله عز وجل (**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**)[3]، وقوله تعالى (**لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيما**)[4]، والإصلاح هنا بين الناس يعد شكلا من أشكال الوساطة[5]، إذ نجد أن الوساطة وردت بمفهوم الصلح لدى بعض الفقهاء المسلمين وذلك من خلال التعاريف التي جاؤوا بها من بينها:

1- بشير الصليبي، الحلول البديلة للنزاعات المدنية، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر، الأردن 2010، ص 25.

2- رولا تقي سليم الأحمد، المرجع السابق، ص 22.

3- سورة الحجرات، الآية 10.

4- سورة النساء، الآية 114.

5-بن سعدي أمال، دور الوساطة في تسوية النزاعات المدنية، مذكرة ماجستير، جامعة تيارت 2012/2011، ص6.

- الإصلاح هو السعي والتوسط بين المتخاصمين لأجل رفع الخصومة والاختلاف عن طريق التراضي والمسالمة تجنبا لحدوث البغضاء والتشاحن والضغائن[1].

- هو معاقدة يرتفع بها النزاع بين الخصوم ويتوصل بها إلى الموافقة بين المختلفين[2].

وقوله تعالى.(**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِ وحَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إصلاحا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا)**[3]، إنه في حال وجود شقاق ونزاع بين الزوجين بسبب الخلافات الأسرية يوضع لحلها وسيط من أهل الزوج وآخر من أهل الزوجة للتوفيق بينهما حفاظا على كيان الأسرة، فيبحث الحكمين عن أسباب الشقاق بين الزوجين ويجمعهما في مجلس واحد ويبذلان الجهد في التوفيق والإصلاح بينهما[4].

إن الآية أعلاه استخدمت لفظ "الحكمين" لكن المهام التي يقومان بها من التوفيق والإصلاح ما بين الزوجين تختلف عن مهام المحكم في النزاعات التي تخضع للتحكيم، بحيث تكمن مهمته في إصدار حكم في النزاع دون السعي إلى بذل مساعي التوفيق بين الأطراف المتنازعة، ومن ثم فهي نوع من الوساطة[5] وهي ما يعرف بالوساطة التحكيمية التي تبدأ بمحاولة الحكمين السعي للبحث عن أسباب الخلاف بين الزوجين ومحاولة التوفيق والإصلاح بطريقة مرضية لهما وهذه تدخل ضمن مهام الوسيط، أما إذا لم يفلحا كان لهما أن يحكما بالتفريق بينهما[6] وهذه تدخل ضمن مهام المحكم.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم، (الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا)، وعن عبد الله عن أبي أيوب الأنصاري قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، (يا أبا أيوب ألا أدلك على صدقة يرضى الله موضعها؟ قلت بلى يا رسول الله، قال تسعى في الصلح بين اثنين إذا تفاسدوا وتقارب بينهم إذا تباعدوا)[7]

1- فهد بن فريج المعلا البلوي، فن الإصلاح بين الناس(توجيهات وآداب...قواعد وخطوات)، مكتبة صيد الفوائد الإسلامية، بدون طبعة، بدون سنة، ص 12.

2- ابن نجيم زين الدين إبراهيم، البحر الرائق في شرح كنوز الدقائق، الطبعة الثانية، دار الكتاب الإسلامي، بدون سنة،ص07.

3- سورة النساء، الآية 35.

4- بشير الصليبي، المرجع السابق، ص 26.

5- بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص6.

6- رولا تقي سليم الأحمد، المرجع السابق، ص 26

7- فهد بن فريج المعلا البلوي، المرجع السابق، ص 12

ذلك أن الشريعة الإسلامية كانت الأسبق في الاسترشاد بالوساطة كطريقة لحل النزاعات[1] سواء القائمة يبين القبائل أو بين الأفراد في الأسرة الواحدة.

ج- دور **الوساطة في القانون الدولي:**

إن التنظيم الدولي ارتكز على مبدأ التسوية السلمية للنزاعات من خلال إدخال الوساطة في الاتفاقيات كوسيلة دبلوماسية ودية لحل النزاعات التي تنشأ عن هذه الاتفاقيات عن طريق التفاوض[2]، وبالتالي الوساطة تعني مشاركة دولة ثالثة أو فرد غير ذي مصلحة في مفاوضات الدول المتنازعة، أي استمرار الوساطة الدولية للمفاوضات بمساعدة طرف ثالث[3].

كما تضمنت اتفاقية لاهاي لسنة 1907 الخاصة بتسوية المنازعات بالطرق السلمية، إلزام الدول المتعاقدة باللجوء إلى وساطة الدول الصديقة. كما نصت العديد من المواثيق الدولية بشكل صريح على حل النزاعات الدولية بالطرق السلمية، حيث اعترف ميثاق الأمم المتحدة باختيار الوسائل السلمية لحل النزاعات قبل اللجوء إلى القوة، ومن ثمة فإنه يجب على أطراف أي نزاع من شأن استمراره أن يعرض حفظ السلم والأمن الدولي للخطر أن يلتمسوا حله بداية بطريق المفاوضة والتحقيق والوساطة والتوفيق والتحكيم والتسوية القضائية، أو أن يلجئوا إلى الوكالات والتنظيمات الإقليمية أو غيرها من الوسائل السلمية التي يقع عليها الاختيار، أما إذا فشلت هذه الوسائل، فعلى الأطراف الالتزام باللجوء إلى مجلس الأمن الدولي لعرض النزاع عليه.

وتتميز الوساطة في النزاعات الدولية بتدخل طرف من الغير سواء كان دولة أو منظمة دولية، أو شخص طبيعي لدى الأطراف المتنازعة لأجل مساعدتها حتى تتوصل إلى حل ما.ولا يقتصر دور الوسيط هنا على مجرد الجمع بين الطرفين المتنازعين وإنما يقترح عليهم الحل الذي يراه مناسبا، إلا أنه يبقى للأطراف المتنازعة حق قبول الحلول المقترحة أو رفضها[4]، وذلك دون أن يرتب ذلك أي إشكال حيث أنهم غير ملزمين بما يقترحه الوسيط.

كما تضمن النظام الأساسي لمجلس السلم والأمن العربي لسنة 2006، على أن المجلس يتولى طبقا لميثاق جامعة الدول العربية ولمبادئ احترام سيادة جميع الدول الأعضاء وسلامة أراضيها مهاما معينة، ومن بين هذه المهام.... تعزيز القدرات العربية في مجال العمل الوقائي من

---

[1]- بشير الصليبي، المرجع السابق، ص 25

[2]- بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص7.

[3]- رولا تقي سليم الأحمد، المرجع السابق، ص 27.

[4]- العارية بولرباح، الوساطة في قانون الإجراءات المدنية والإدارية الجزائري، دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، مطبعة الفنون البيانية، الجلفة 2009، ص 17.

خلال تطوير نظم الإنذار المبكر، وبذل المساعي الدبلوماسية بما فيها الوساطة والمصالحة، والتوفيق وتنقية الأجواء، وإزالة أسباب التوتر لمنع أي نزاعات مستقبلية.

ومن أبرز الأمثلة في ذلك أسلوب الوساطة التي قامت بها الولايات المتحدة الأمريكية بين إسرائيل وجمهورية مصر العربية والتي انتهت بالتوقيع على اتفاقية "كامب ديفيد" سنة 1978، والوساطة التي قامت بها الجزائر بين الولايات المتحدة الأمريكية وإيران في النزاع الذي نشب بينهما خلال سنتي 1978-1979، والوساطة التي قامت بها مصر والجزائر بين العراق وإيران في عام 1975.

وهناك صورة خاصة من الوساطة يلجأ إليها بالنسبة للمنازعات الخطيرة التي تهدد السلم، ومؤداها أن تختار كل من الدولتين المتنازعتين دولة أجنبية يعهد إليها توليهما المفاوضة بشأن النزاع القائم، وتعمل الدولتان المختارتان على عدم قطع العلاقات السلمية بين طرفي النزاع، ثم تقومان بالمفاوضة على أن لا تتعدى المدة التي تستغرقها في هذه المهمة ثلاثين يوما يمتنع أثناءها طرفا النزاع عن الكلام بتاتا[1].

كما نجد أيضا الوساطة التي تقوم بها المنظمات الإقليمية كمنظمة الوحدة الإفريقية التي أدت دور الوسيط في صراع الحدود الجزائرية المغربية المتعلق بالصحراء الغربية، وحتى المنظمات الدولية غير الحكومية لها دور في تسيير عملية الوساطة في النزاعات الأهلية، حيث أن مجلس الكنائس العالمي ومؤتمر كنائس عموم إفريقيا توسطا بنجاح في الحرب الأهلية السودانية وتم إبرام اتفاقية "أديسا بابا" عام 1972[2].

بالإضافة إلى نظام المصالحة والتحكيم لغرفة التجارة الدولية الذي نص على نظام المصالحة الاختيارية ووضع له إجراءات[3].

د- دور الوساطة في التشريعات الوطنية:

كانت الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا من الدول السبَّاقة للأخذ بالوساطة كبديل لفض النزاعات، ثم تلتها بعض دول أوروبا ومن بينها فرنسا، أما فيما يتعلق بالدول العربية كانت للمملكة الأردنية الهاشمية تجربة سبَّاقة في هذا المجال وكذا المملكة المغربية،ثم الجزائر في ظل قانون الإجراءات المدنية والإدارية سنة 2008 وغيرها من الدول.

1- علي صادق أبو هيف، القانون الدولي العام، منشأة المعارف، الإسكندرية 1975، ص 730.

2- رولا تقي سليم الأحمد، المرجع السابق، ص 29.

3- فنيش كمال، الطرق البديلة لحل النزاعات..الصلح والوساطة والتحكيم، عدد خاص، مجلة المحكمة العليا،، الجزائر 2008، ص 570.

إذ اعتمدت الوساطة في شمال أمريكا من الحلول البديلة لتسوية النزاعات كبديل للتقاضي، حين استخدمت من قبل الاتحادات العمالية الذي قام بالوساطة في مجال نزاعات العمل الخاصة بالسكك الحديدية، إلى أن وضعت الهيئة الفيدرالية للوساطة والتوفيق ثم مركز الوساطة الفدرالية وخدمات التوفيق أين أصبحت الوساطة تستخدم في جميع النزاعات العمالية[1]، ثم تأسيس جمعية الوساطة العائلية وأكاديمية الوساطة العائلية. ثم تطورت هذه الوسيلة بشكل كبير في الولايات المتحدة الأمريكية وأخذت عدة أشكال [2]، من ذلك المحكمة المصغرة التي يحال النزاع إليها من رئيس محايد وعضوين يختار كل من الطرفين المتنازعين واحد من بين كبار موظفيه من الإدارة العليا ممن لهم دارية بتفاصيل النزاع، ويتولى العضوان اختيار الرئيس وإن لم يتفقا على شخصه يعين من قبل مرجع متفق عليه، وكذلك وساطة محكمة "ميتشغان" التي وضعت إجراءات يلتزم أطراف أي نزاع بإتباعها قبل عرض النزاع على المحكمة، بحيث يختار كل طرف وسيطا من القائمة الحقوقيين المعيَّنة وسيطا ليحدد القاضي جلسة وساطة ويبلغها للأطراف، وقبل عدة أيام من الجلسة يقدم كل طرف لائحة مختصرة بادعاءاته مدعمة بالحجج القانونية مع السماح لمحامي الطرفين بمرافعة موجزة يوم الجلسة، ليقدم الوسطاء تقريرهم خلال الأيام العشرة، وللطرفين مهلة عشرين يوما لقبوله أو رفضه، فإذا لم يستجيبوا اعتبر ذلك قبولا وإذا قبلوا قرار الوسطاء يصدر حكم من محكمة "ميتشغان" يثبت قرار الوسطاء وإذا رفضه أحدهم تستأنف الدعوى سيرها العادي. عموما مع أواخر القرن العشرين أصبحت الوساطة إلزامية في محاكم الولايات المتحدة الأمريكية خاصة في قضايا الزواج والطلاق، كما أنها اشتهرت في مجال النزاعات التجارية[3]، خلاف التحكيم[4] الذي عرف تقدما هاما في أوربا.

أما في بريطانيا تمَّ تأسيس مركز لحل النزاعات (الجمعية الخيرية البريطانية)[5]، حيث يتدخل رجال الأعمال ومساعدي القضاء من محامين وخبراء وجمعيات في إرساء الحلول البديلة لفض النزاع، وذلك من خلال تقديم خدمات دقيقة بما فيها الاستشارة في مجال الأعمال لمختلف مهن القطاع العام الوطني والدولي، تقديم برنامج للتكوين على المستوى الدولي وللوسطاء الذين يشتغلون في مجال الحلول البديلة، الذي يتولى فض نزاعات مدنية وإدارية باستثناء شؤون

[1] - بشير الصليبي، المرجع السابق، ص 48.

[2] - أحمد أنوار ناجي، مدى فعالية الوسائل البديلة لحل المنازعات وعلاقتها بالقضاء، مجلة الفقه والقانون، منشورة على الموقع www.majalah.new.ma، ص 05.

[3] - عمر الزاهي، الطرق البديلة لحل النزاعات، عدد خاص، مجلة المحكمة العليا،، الجزائر 2008،ص 586.

[4] - فنيش كمال، المرجع السابق، ص 571.

[5] - العارية بولرباح، المرجع السابق، ص 21.

الأسرة، إضافة إلى ذلك نجد شروط تعاقدية تشير إلى اللجوء للوساطة في عدة ميادين منها ميدان الصحة بالنسبة للنزاعات بين الأطباء المرضى[1].كما يجوز للمحاكم أن تلجأ إلى الوساطة[2] بأن تأمر بإيقاف الدعوى والسماح للأطراف باللجوء إلى الوساطة ثم انتظار نتائجها لمدة شهر.

أما في فرنسا تمّ تطبيقها بمفهوم المصالحة قبل وبعد الثورة الفرنسية[3]، حيث شهدت الوساطة تطورا في المجال العائلي على أساس أنها قبل أن تكون خلافات قانونية هي بالأصل ذات طابع عاطفي ونفسي ترتبط بالعلاقات بين الزوجين والذي يترتب عليهما المحافظة على علاقتهما كأهل ومن أجل مصلحة الأبناء[4]ومنح الوسيط صلاحيات واسعة، وفيما يتعلق بالقضايا العمالية لاحظ القضاة الفرنسيين أن أحكامهم لا تفي بالحاجة أو أنها ترتب آثارا وخيمة، وفي بعض الأحيان خطيرة على المستوى الإنساني أو أنه يصعب تنفيذها لأنها تقطع الحوار بين الخصوم[5]. كما أن الوساطة يقترحها القاضي وحتى في الاستعجال[6]، وهذا ما أكدته الغرفة المدنية الثانية لمحكمة النقض الفرنسية بقرارها الصادر في 16-06-1993 حين أجازت تطبيق الوساطة.

كما نشرت اللجنة الأوروبية سنة 2002 وثيقة تتعلق بالوسائل البديلة لتسوية الخلافات، كما عرض سنة 2004 على البرلمان الأوربي مشروعا يتضمن الإرشادات العامة المتعلقة بالوساطة مع ترتيبات خاصة لإيجاد محاكم أوربية لتسهيل الإجراءات على المواطنين للوصول إلى الوسائل البديلة، مما جعل المشرع الفرنسي يقدم قانون الإجراءات المدنية نموذجا حيا عن المسعى الأوربي نحو إيجاد آليات عملية[7]تتعلق بالموضوع تسمح للقاضي وبعد موافقة الخصوم أن يعهد إلى شخص ثالث مهمة تقريب وجهات النظر بين المتخاصمين لحل النزاع القائم بينهم.

أما في المملكة الأردنية عرف نظامها القضائي تطورا وأثبتت الوساطة لحل النزاعات نجاحها[8]، حيث شاركت مجموعة من القضاة والمحامين في تكوين بالولايات المتحدة الأمريكية للاطلاع على ماهية الوساطة والأسلوب المتبع هناك من قبل الوسيط سنة 2003. وفي سنة

---

1 -عمر الزاهي، المرجع السابق، ص 587.

2 - العارية بولرباح، المرجع السابق، ص 22.

3 - فنيش كمال، المرجع السابق، ص 569.

4 - العارية بولرباح، المرجع السابق، ص23 .

5 - بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص 14.

6 -Jean-Philippe Tricoit: La Médiation Judiciaire, l'Harmattan, Paris 2008, p21.

7 - بربارة عبد الرحمن، شرح قانون الإجراءات المدنية والإدارية، طبعة أولى، منشورات البغدادي، الجزائر 2009، ص 523.

8 - بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص 16.

2004 تم توجيه طلب إلى جمعية المحامين والقضاة الأمريكيين للمساعدة في تطبيق الإستراتيجية الوطنية لتطوير القضاء الأردني، فقامت هذه الجمعية بتقييم حول إمكانية استخدام الحلول البديلة لتسوية النزاعات في الأردن، ثم شاركت الجمعية الأطراف المعنية في عملية تطوير برنامج مهني ريادي للوساطة المرتبطة بالمحاكم بما يتوافق والمعايير الدولية، حيث تم الاطلاع على العديد من نماذج الوساطة المطبقة في الولايات المتحدة الأمريكية وتم عقد ورشات تدريبية حول الوساطة من أجل وضع تصور لعملية الوساطة وفق ما يتلاءم والمجتمع الأردني[1]. إذ صدر مؤقتا قانون الوساطة لتسوية النزاعات المدنية سنة 2003 وارتأت وزارة العدل التروي في تطبيق أحكامه إلى حين إعداد دراسة عملية حول جدوى استخدام هذا الأسلوب في النظام القضائي الأردني، ثم في سنة 2006 تم إقرار قانون الوساطة المؤقت من قبل مجلس الأمة بعد أن أدخلت عليه بعض التعديلات واعتماد رسميا افتتاح إدارة الوساطة في محكمة التي تضم عدد من القضاة يدعون قضاة الوساطة يختارهم رئيس المحكمة لمدة محددة كوسطاء متخصصون يختارهم وزير العدل من بين القضاة المتقاعدين والمحاميين والمهنيين المشهود لهم بالنزاهة. ومن ثمة فمتى تبيّن للقاضي أن طبيعة النزاع يقتضي الوساطة، يقوم تلقائيا أو بناء على طلب أحد الخصوم بإحالة النزاع إلى قاضي الوسطاء لتسوية النزاع وديا، أو الاتفاق على أي شخص يرونه مناسبا[2] بعد أن يحدد الوسيط أتعابه بالاتفاق مع أطراف النزاع.

أما في المغرب تمَّ تنظيم الوساطة بمقتضى قانون المسطرة المدنية لسنة 2005[3]، باستحداث إطار قانوني للتحكيم والوساطة الاتفاقية كوسائل بديلة لحل المنازعات وإدماجها في النظام القانوني والقضائي. حيث لجأت وزارة العدل لشراكة مع بعض المؤسسات الدولية بغية إدخال الوسائل البديلة لحل المنازعات إلى النظام القانوني المغربي لاسيما الوساطة[4] من خلال تنفيذ برامج للتعاون مع المعهد الأمريكي ومنظمة البحث البريطانية والوكالة الأمريكية للتنمية الدولية والمؤسسة المالية الدولية التابعة للبنك الدولي[5].

1- وزارة العدل الأردنية، كتيب حول إجراءات الوساطة لدى المحاكم، ماي2008، منشور على الموقع www.jc.jo/files/book.doc

2- بربارة عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 532.

3- القانون رقم 05-08 المتضمن قانون المسطرة المدنية(الجريدة الرسمية للمملكة المغربية، العدد 5584، الصادرة بتاريخ 2007/12/06).

4- ومع سنة 2007 تم الشروع في تنفيذ مشاريع جديدة، مثل مشروع تنظيم الوساطة في إطار التعاون مع البنك الدولي المتضمن إحداث مركز للوساطة فضلا عن مشروع الوساطة الأسرية مع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ومشروع للتكوين حول الوساطة الأسرية في إطار التعاون مع الدانمارك.

5- عبد المجيد غمجية، نظام الوساطة الاتفاقية بالمغرب، المجلة المغربية للوساطة والتحكيم، العدد4، المغرب 2009، ص116.

إذ أخذ بالوساطة الاتفاقية ولم يأخذ بالوساطة الإجبارية ولا يستطيع القاضي اقتراح الوساطة على الأطراف كما فعلت بعض القوانين كفرنسا والأردن. حيث يشترط المشرع المغربي أن يتم اتفاق الوساطة كتابة بعقد رسمي وعرفي على اتفاق الوساطة الذي يعد عقدا يتفق بموجبه الأطراف على تعيين وسيط يكلف بتسهيل إبرام صلح لإنهاء نزاع نشأ أو قد ينشأ فيما بعد. ومن ثمة جعل المشرع المغربي اللجوء إلى الوساطة الاتفاقية جوازي للأطراف سواء قبل نشوء النزاع وذلك لتجنبه أو بعد نشوئه لفضه وإبرام الصلح.

إذ يتضمن واتفاق الوساطة تعيين وسيط يكلف بتسهيل إبرام صلح ينهي النزاع بعد نشوئه ويمكن إبرامه ولو أثناء الدعوى أمام المحكمة. ويترتب عليه وقف الدعوى إلى حين تبين مآل الوساطة، ويتم شرط الوساطة بين الأطراف كتابة في اتفاق التعاقد الأصلي قبل نشوء النزاع، وتحديد دور الوسيط من حيث الآجال وطبيعة محضر الصلح، متطابقة مع كل من التشريع الفرنسي، الأردني والجزائري[1]

أما في الجزائر لم تكن متداولة إلا في بعض المناطق كبلاد القبائل ومناطق الجنوب الجزائري، ومن ثمة فإن الوساطة متجذرة في المجتمع الجزائري، فنجد نظام تلك التجمعات أحكامها ملزمة[2] أكثر من أحكام اليوم، وإذا ما عارض أحد ذلك الحكم يطرد من القبيلة ولا تقبله أية قبيلة أخرى.

كما نجد المشرع قد أشار في قانون 90-02 المعدل والمتمم والمتعلق بالوقاية وتسوية نزاعات العمل الجماعية وممارسة حق الإضراب إلى الوساطة حيث أعطى لها مفهوم دقيق، الوساطة هي إجراء يتفق بموجبه طرفا الخلاف الجماعي على إسناد مهمة اقتراح تسوية ودية للنزاع إلى شخص من الغير يدعى الوسيط ويشتركان في تعيينه، كما يتلقى الوسيط من الطرفين جميع المعلومات المفيدة للقيام بمهمة ويتعين عليه أن يتقيد بالسر المهني إزاء الغير في كل المعلومات التي يكون قد اطلع عليها أثناء قيامه بمهمته... ويعرض الوسيط على الطرفين خلال الأجل الذي يحددانه اقتراحات لتسوية النزاع المعروض عليه... ويجوز للوزير المكلف بالقطاع الوصي، الوالي أو رئيس المجلس الشعبي البلدي، عندما تكون وضعية الخصمين تفترض مصاعب في إيجاد مفاوضات مباشرة، القيام بتعيين وسيط له كفاءة ليعرض على المتنازعين اقتراحات لحل النزاع القائم بينهم. وأنه في حالة فشل الوساطة يتم إحالة النزاع على التحكيم[3]. إضافة إلى تعيين

---

[1]- العارية بولرباح، المرجع السابق، ص 42.

[2]-بلقاسمي عبد القادر، محاضرات في قانون الأسرة لطلبة القضاة، السنة الأولى، المدرسة العليا للقضاء، السنة الأكاديمية، الجزائر 2011/2012، غير منشورة، بدون صفحة.

[3]- فريد بلقاسم، الوساطة في الجزائر، ماضي، حاضر ومستقبل، الملتقى الدولي حول ممارسات الوساطة، جوان 2009.

وسيط الجمهورية لدى مصالح رئيس الجمهورية بمقتضى المرسوم الرئاسي رقم 93-113 كهيئة غير قضائية تساعد في الحفاظ على حقوق وحريات المواطنين وعلى نظام تسيير الهيئات والإدارات العمومية وتقدير خصائص العلاقات التي تربط الإدارة بالمواطنين، إلا أن هذه التجربة باءت بالفشل لانعدام ثقافة حل مثل هذه النزاعات، حيث تم إلغاء هذه الهيئة بموجب مرسوم رئاسي رقم 99-170، أما في المجالات الأخرى لم ترد أي إشارة تدل على استعمال الوساطة في حل النزاعات[1] بدليل اللجوء بكثرة إلى محاكم نظرا لعدم تحسيس الجمهور والقضاء بهذا الميدان. إذ بقي الأمر لغاية سنة 2008 لمسايرة التوجه العالمي الحديث وإدماج الوساطة ضمن أحكام القانون الجديد 08-09 المتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية، حيث تضمن الطرق البديلة لحل النزاعات في العنوان الأول الصلح والوساطة. إن فكرة الوساطة جديدة على القانون الجزائري وليس على مجتمعنا الإسلامي العربي والقبلي، وهي وسيلة اختيارية ورضائية تستلزم حوارا مفتوحا على قدم المساواة والقرار فيها ذاتي، فدور الوسيط يقتصر على تسهيل التواصل والحوار بين الأطراف، وهي مفيدة وعملية للمتنازعين الذين يريدون حلا سريعا للنزاع القائم بينهم[2].

ثانيا: تعريف الوساطة

يعود أصل كلمة الوساطة في اللغة اللاتينية إلى كلمة ميدياتوس من مدياري، بمعنى توسط، وهو الذي لا علاقة له ولا اتصال له بشيء أو بشخص إلا بطريقة غير مباشرة عن طريق وسيط، بمعنى الشخص الذي يتوسط أو الذي يتم اختياره بغرض الوصول إلى اتفاق. كما تم استعمال هذا المصطلح كتسمية لكل شخص يقوم بالتوسط بين الآلهة والبشر[3].

والوساطة في اللغة هي" توسط "[4]، وتوسط القوم، صار في وسطهم، توسط بين الناس: عمل الوساطة، وتوسط أخذ الوساطة بين الجيّد والرديء. أي ما بين طرفي الشيء المعتدل من كل شيء. ويقال " وسط " الشيء أي صار في وسطه فهو واسط، وتوسط بينهم أي وسط بينهم بالحق والعدل، والوساطة أي التوسط بين أمرين أو شخصين لفض نزاع قائم بينهما بالتفاوض.

---

1 - بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص 23.

2 - بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص 26.

3 - فريد بلقاسم، المرجع السابق، بدون صفحة.

4 - وسط: وسط، يسط، وساطة المكان أو القوم، المجند في اللغة والأعلام، دار المشرق، لبنان، ص 900.

أما اصطلاحا فهي أحد الحلول العادلة لتسوية النزاعات التي توفر للأطراف المتنازعة فرصة الحديث مع بعضهم البعض بمساعدة طرف ثالث محايد يسمى الوسيط لا يكون طرفا في النزاع[1]، ويكمن دور هذا الأخير في مساعدة الأطراف على حل النزاع القائم بينهم.

إن الوساطة تهدف إلى نقل القطبين من حالة الخصومة من اللاتينية "التفت ضد" إلى حالة المحادثة من اللاتينية "التفت نحو"، أي أنها تهدف إلى الوصول بهما إلى التفات كل منهما نحو الآخر للتحادث والتفاهم وإيجاد تسوية، إن أمكن للوفاق، أو إلى المصالحة إن لم يكن إلى الوفاق[2]. ليجتهد في أن يكون ثالثا مسالما فهو بتوسطه، يكسر العلاقة الثنائية، وهي علاقة بين خصمين متجابهين ليقيم علاقة ثلاثية يستطيعان من خلالها التواصل عن طريق وسيط، فالمسألة هي في الانتقال من منطق منافسة ثنائية إلى ديناميكية تعاون ثلاثي[3].

إن الوساطة[4] تهدف أولا إلى فصل الخصمين، ثم إلى الجمع بينهما لكي يتحادثا، وتهدف ثانيا إلى إتاحة الفرصة لهما للانتقال من حالة " جسم لجسم " إلى حالة " وجه لوجه" والثالث (الوسيط) يسعى إلى إيجاد " فضاء وسيط " من شأنه أن يضع مسافة بين الخصمين، بحيث يتمكن كل منهما من اتخاذ مسافة حيال نفسه وحيال الآخر وحيال النزاع القائم بينهما، حتى يستريحا من نزاعهما ويخلقا من جديد علاقاتهما[5] في خطوة مسالمة وبناءة.

أما الوساطة قانونا، فهي آلية لحل المنازعات القانونية وديا بين فريقين أو أكثر بمعاونة شخص ثالث محايد، يلعب دور الوسيط بتوجيه المفاوضات وصقلها، والمساعدة على إعطاء الحلول وتفريغها في عقود[6].

وتجدر الإشارة أن الوساطة لم تحظ بتعريف يجمع عليه غالبية الفقهاء، كما لم تتطرق التشريعات التي نظمتها إلى تعريف محدد للوساطة وترك أمر تعريفها للفقه.

إذ عرفها الفقه الوساطة، بأنها أسلوب من أساليب الحلول البديلة لفض النزاعات، يهدف إلى مساعدة الأطراف المتنازعة للاجتماع والحوار، وتقريب وجهات النظر وتقييمها لمحاولة التوصل إلى حل وسط يقبله الطرفان، ومن ثمة فهي قيام شخص محايد من أصحاب الخبرة

---

1 - رولا تقي سليم الأحمد، المرجع السابق، ص 14.

2 - بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص 24.

3 - ترجمة محمد علي عبد الجليل، مراجعة ديمتري أفيرينوس، الوساطة، منشور على الموقع http://maaber,50megs.com

4 - بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص 25.

5 - ترجمة محمد علي عبد الجليل، المرجع السابق.

6 - عادل سالم اللوزي، الوساطة في تسوية النزاعات المدنية وفقا للقانون الأردني، المجلد الحادي والعشرين، مؤتة للبحوث والدراسات، العدد 02، الأردن 2006، ص 253.

والكفاءة والنزاهة بتوظيف مهاراته المستحدثة في إدارة المفاوضات، ومن خلال مجموعة من الإجراءات السرية لمساعدة الأطراف على تقريب وجهات نظرهم وتسوية نزاعاتهم بشكل ودي قائم على التوافق والتراضي[1] بعيدا عن التقاضي.

كما تعرف أيضا بأنها إحدى الطرق الفعالة لفض النزاعات بعيدا عن عملية التقاضي من خلال إجراءات سرية تكفل الخصوصية بين أطراف النزاع من خلال استخدام وسائل وفنون مستحدثة في المفاوضات بغية الوصول إلى تسوية ودية [2]مرضية لجميع الأطراف.

كما تعدّ أسلوبا من أساليب الحلول البديلة لفضل النزاعات، تقوم على توفير ملتقى للأطراف المتنازعة للاجتماع والحوار وتقريب وجهات النظر بمساعدة شخص محايد ومحاولة التوصل إلى حل ودي يقبله أطراف النزاع[3].

لقد تم وضع مفهوم للوساطة من قبل نقابة التحكيم الأمريكية ونقابة المحامين الأمريكيين سنة 1994، وذلك عندما تم اعتماد معيار السلوك للوسطاء، ووفقا لهذا المفهوم فالوساطة هي عملية تقوم فيها جهة ثالثة محايدة بتسهيل حل النزاع من خلال تشجيع الوصول إلى اتفاقية طوعية من قبل الأطراف والسعي للوصول إلى أفضل الحلول للنزاع لتمكين الأطراف من الوصول إلى اتفاقية[4].

يتضح مما سبق أن أغلب التعاريف اشتملت على العناصر المطلوبة في الوساطة، كوسيلة سلمية لتسوية النزاعات المدنية. إذ يمكن اقتراح أن الوساطة إجراء يتم بموجبه عرض كل النزاع أو جزء منه على شخص طبيعي أو جمعية يكون خارج الخصومة القضائية محاولة منه إيجاد حل النزاع القائم، على أن يتم تحديد مدة الوساطة التي لا يمكن أن تتجاوز ثلاثة أشهر قابلة للتجديد مرة واحدة فقط بطلب من الوسيط عند الاقتضاء بعد موافقة الخصوم[5].

وبذلك فان الوساطة تضمن نقل المتخاصمين من مقاعد المرتقب والمنتظر لمقاعد الحكم وتجعلهم يساهمون في بناء حيثيات حكمهم بمساعدة الوسيط وهي تسعى للوصول لربح الجميع

---

[1] - فهد بن فريح المعلا البلوي، عن الإصلاح بين الناس (توجهات وآداب... قواعد وخطوات)، مكتبة صيد الفوائد الإسلامية، بدون طبعة، بدون سنة، ص 7.

[2] - القاضي محمد الناصر، القاضي عبد الله أبو الغنم، ملخص دورة تدريبية حول نظام الوساطة كأحد الحلول البديلة لفضل النزاعات، الأردن 2003، ص 01.

[3] - حازم خرفان، الوسائل البديلة لفض النزاعات، مقال منشور على موقع المركز الوطني للقانون http://www.npcward.cm قسم النشرة الوطنية للقانون، أبحاث وأوراق عمل، العدد 10، بتاريخ 2008/11/15، المملكة الأردنية، ص2.

[4] - بشير الصليبي، مرجع سابق، ص ص61-62.

[5] - بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص 26.

وبمعنى آخر حل متفق عليه وليس حل مفروض[1]، وفي حال الوصول إلى حل فإن أهم ما تضمنه الوساطة هو ربح جميع الأطراف فلا يكون أحدهما خاسرا والآخر رابحا وإنما الاثنان فائزان.

ثالثا: خصائص الوساطة:

تتميز الوساطة بعدة خصائص تعطي لها الأفضلية على الوسائل التقليدية لحل الخلافات، وهي بذلك تشهد نجاحا وتطورا سريعا في الأنظمة القانونية التي أخذت بها، ومن أبرز ما تتميز به ما يأتي:

أ- السرعة واختصار الوقت:

إذ الوساطة تمتاز بالسرعة في فصل النزاع مقارنة مع القضاء، ويظهر ذلك من خلال تحديد المشرع للمدة التي تنجز فيها الوساطة، وتكريسا لمبدأ الآجال المعقولة المعتمد دوليا كأحد أهم مبادئ المحاكمة العادلة حتى خارج صرح القضاء[2]، فقد عمد المشرع إلى تحديد المدة القصوى لإجراء الوساطة بثلاثة أشهر قابلة للتجديد بنفس المدة لمرة واحدة بطلب من الوسيط وبموافقة الخصوم وذلك حسب ما جاء في نص المادة 996 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية[3]، على خلاف النزاعات أمام القضاء فالقانون لم يحدد مدة معينة لحلها.

إذ ذهب المشرع الأردني إلى أبعد من ذلك حينما حدد المدة التي تقيد الأطراف لتزويد الوسيط بالوثائق المتعلقة بالنزاع إبتداءا من تاريخ إحالة النزاع للوساطة، بأنه عند إحالة النزاع لوسيط خاص يقدم إليه كل طرف من أطراف النزاع خلال مدة لا تتجاوز خمسة عشر يوما من تاريخ إحالة مذكرة موجزة تتضمن ملخصا لادعاءاته أو دفوعه مرفقا بها المستندات التي يستند إليها، ولا يتم تبادل هذه المذكرات والمستندات بين أطراف النزاع. وكل ذلك من أجل ضمان سرعة حل النزاعات، لأن التأخير في حسم النزعات يذهب حقوق الأطراف المتنازعة خاصة في المجال التجاري[4] إلى تأثيرات التغيرات الاقتصادية.

ومن ثمة فإن الوساطة في النزاعات المدنية تحتاج يوما أو أياما معدودة لحل النزاع، إذ أن الأطراف والوسيط غير مقيدين بإجراءات معينة، وذلك راجع لمرونة وبساطة هذه الوسيلة

---

1 - Pierre- Yves Monette, De la médiation comme mode de résolution de conflit et de ses différentes applications , publication de l'A.O.M.F, Paris, 1999 , p2.

2 - نايت سيدي أمحمد، أحكام الوساطة في قانون الإجراءات المدنية والإدارية 09/08، محاضرة ملقاة في إطار اليومين الدراسيين 25-2009/03/26 لفائدة الوسطاء القضائيين، بمجلس قضاء الجلفة، بدون صفحة.

3 - وهي ما يقبلها نص المادة 07 من قانون الوساطة الأردني.

4 - علاء أبا ريان، المرجع السابق، ص97.

وغياب الشكليات فيها، حيث أن الوسيط يتمتع بحرية مطلقة في اتخاذ ما يراه مناسبا من آجال لإقناع الأطراف بالتوصل إلى حل[1]. إضافة إلى السرعة في فض النزاع نجد كذلك السرعة في تنفيذ التسوية الناتجة عن الوساطة، ومن ثمة السرعة في الحصول على التعويض المستحق بسهولة وبدون مماطلة وذلك لإقناع الأطراف بهذه التسوية التي صنعوها بأنفسهم فيكون التنفيذ رضائيا، وإن السرعة تعتمد على كفاءة الوسيط[2] وثقة الأطراف فيه.

ب- مرونة إجراءات الوساطة:

إن حل النزاع عن طريق القضاء يتطلب عدة أمور يجب إتباعها وتحت طائلة البطلان، مما يشكل قيودا على المتخاصمين وعوائق في وجه حل النزاع بالسرعة المطلوبة، بخلاف الوساطة التي تتميز بالمرونة لعدم وجود إجراءات وأساليب مرسومة ومحددة سابقا، حيث لا نجد أي إجراء يترتب عليه البطلان[3] إذا تم التجاوز عنه أو إغفاله بشرط عدم مخالفة النظام العام والآداب.

ومن ثمة فان الوساطة تهدف إلى إتباع أي إجراء يمكن أن يؤدي إلى التوصل إلى حل مرضي لأطراف النزاع، ولعل أهم خاصية للمرونة أن باب القضاء يبقى مفتوحا في حالة عدم التوصل إلى اتفاق[4].

ج- الوساطة قليلة التكاليف:

إن تطبيق القانون يكلف نفقات باهظة[5] سواء بصفة مباشرة، وذلك بسبب النفقات التي تقع على عاتق الدولة للقيام بدورها في إدارة العدالة، أو بصفة غير مباشرة، بسبب ما يتكبده المتقاضون من نفقات باهظة. ومن ثمة فان للوساطة ميزة اقتصادية للأطراف وهي توفير النفقات، حيث لا تتطلب رسوم أو مصاريف أو أتعاب محاماة كما في التقاضي.

1- أيمن خالد مساعدة، الوساطة كوسيلة لتسوية النزاعات المدنية في القانون الأردني، أبحاث اليرموك، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ص1939.

2- مكي خالدية، الطرق البديلة لحل المنازعات، محاضرات ملقاة على طلبة الماجستير، تخصص قانون إجرائي، جامعة ابن خلدون، السنة الدراسية 2010/2009، غير منشورة، بدون صفحة.

3- حازم خرفان، المرجع السابق، ص06.

4- بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص 29.

5- مكي خالدية، المرجع السابق، بدون صفحة.

وبرجوعنا إلى المشرع الجزائري نجده أخذ بهذه الميزة، وذلك حسب المرسوم التنفيذي رقم 09-100 المتضمن كيفيات تعيين الوسيط القضائي[1]. بأن القاضي هو الذي يحدد أتعاب الوسيط ويكون ذلك إما بالتساوي بين الأطراف أو يوزع عبء المصاريف حسب الظروف الاقتصادية للأطراف.كما أخذ المشرع الأردني هو الآخر بهذه الميزة، على أنه في حال توصل أطراف النزاع إلى اتفاق تسوية لدى الوسيط القضائي أو الخصوصي يتيح للمدعي أن يسترد نصف الرسوم القضائية التي دفعها، وفي حالة توصل الوسيط الإتفاقي إلى تسوية النزاع بين الأطراف فان المدعي يسترد كامل الرسوم التي دفعها، وكل ذلك تشجيعا للأطراف حتى يلجئوا للوساطة.

د- سرية إجراءات الوساطة:

كما تتسم الوساطة بميزة السرية في الجلسات التي تجمع الوسيط بالأطراف، وهذه قاعدة أساسية في الوساطة بحيث لا يجوز الاحتجاج بما تم في الجلسات، أو بما تم فيها من تنازلات من قبل الأطراف أمام الجهات القضائية، أو أية جهة أخرى في حالة فشل الوسيط في التوصل إلى حل وهذا ما أشار إليه قانون الإجراءات المدنية والإدارية الجزائري[2] بوجوب حفظ الأسرار اتجاه الغير. كما أكّد المشرع الأردني[3] في قانون الوساطة لتسوية النزاعات المدنية على سرية إجراءات الوساطة.

وبالرجوع للمبادئ التي يتمتع بها القضاء، مبدأ علنية الجلسات والإجراءات التي تتم أمامه مما يؤثر سلبا على الخصوم سواء من الناحية المالية أو الشخصية[4]، وهذا ما لا نجده في الوساطة التي تجعل رجال المال والأعمال يلجئون إليها كبديل لفض نزاعاتهم متحاشين إجراءات التّقاضي العلنية[5] التي قد تكون مسيئة لسمعتهم ومعاملاتهم.

كما ضمنت بعض التشريعات مسؤولية جزائية لمبدأ السرية[6]، وهذا ما أخذ به المشرّع المغربي في القانون رقم 05-08 المتعلق بالتحكيم والوساطة الاتفاقية.

1- المرسوم التنفيذي رقم09-100 المؤرخ في 13ربيع الأول 1430هـ الموافق ل 10مارس2009 المحدد لكيفيات تعيين الوسيط القضائي، الجريدة الرسمية العدد16، الصادرة في 15 مارس 2009.

2- المادة 1005من القانون رقم 08-09 المؤرخ في 18 صفر عام 1429 الموافق 25 فبراير سنة 2008 المتضمن قانون الإجراءات المدنية والإدارية، الجريدة الرسمية عدد 21، المؤرخة في 23 -04-2008.

3- نصت المادة 8 على أنه " تعتبر إجراءات الوساطة سريّة لا يجوز الاحتجاج بها أو بما تمّ فيها من تنازلات من قبل أطراف النزاع أمام أيّ محكمة أو أيّ جهة أخرى ".

4- عادل سالم اللوزي، المرجع السابق، ص256.

5- حازم خرفان، المرجع السابق، ص02.

6- بن سعدي أمال، المرجع السابق، ص 31.

هـ- المحافظة على العلاقات الودية بين أطراف النزاع

تقوم الوساطة بالمحافظة على العلاقات أو إعادة العلاقات الودية بين أطراف النزاع[1]، على اعتبار نتيجتها ليس فيها رابح أو خاسر ما دام أنها تنتهي بنتيجة من صنع الأطراف، وهي توفر فرصة للالتقاء وعرض وجهات النظر في جلسات الوساطة لإزالة الجمود والوصول إلى حلّ يرضي الجميع والخروج بمصالحة تزيل كافة الخلافات.

الخاتمة:

يتبين أن للوساطة دورا أساسيا ورئيسيا في تقليص عدد القضايا عن كاهل المحاكم وتخفيض مدة التقاضي، وهي وسيلة عادلة وناجحة لإرضاء توقعات الأطراف مادام أنها تهدف إلى التوفيق بين آرائهم، بحيث يتم التوصل إلى اتفاق تسوية يتضمن أقل الخسائر وتحقيق أسرع وقت ممكن لحل النزاع بهدف الوصول إلى طرفين فائزين وليس طرف فائز وآخر خاسر كما هو الحال في التقاضي، والوساطة تنظر إلى المستقبل ولا تبحث في الماضي هذا ما ينتج عنه المحافظة على أطراف النزاع وبقاء العلاقات الودية قائمة بخلاف الخصومة القضائية التي تؤدي في غالب الأحيان إلى قطع تلك العلاقات.

كما أن الوساطة تسمح بمناقشة النزاع دون قيد إجرائي، وفي سرية تامة، حتى وإن انتهت باتفاق قابل للتنفيذ، إذ أن كل من الأطراف والوسيط هم الذين يقررون الطريقة والإجراءات المتبعة من أجل الوصول إلى تسوية لأنهم بأنفسهم سيصنعون القرار، ولا يملك الوسيط أي سلطة على الأطراف حتى يفرض عليهم الحل أو أن يحدد أي وجهة من وجهتي النظر صحيحة.

إن الوساطة يمكن إجراؤها في كل الحقوق التي تقبل التعامل والمساومة فيها ما لم يمس ذلك بالنظام العام، والوساطة كمبدأ جديد على التشريع الجزائري يجب أن يساير التشريعات المقارنة في هذا الشأن.

إذ يتطلب إخراج القضايا العمالية من دائرة الوساطة، مما يؤدي إلى غبن هذه الفئة التي غالبا ما يثقلها استكمال إجراءات التقاضي على الرغم من وجود مكتب المصالحة الذي يتخذ طابعا إداريا.

إلا أن فكرة الوساطة تصطدم عمليا بالعديد من العوائق وسبب ذلك أن الجزائر لم تتروى في تطبيقها، حيث أنها لم تقم بإعداد دراسة عملية حول جدوى استخدام هذا الأسلوب في

1 - أيمن مساعدة، مرجع سابق، ص 1940.

النظام القضائي الجزائري ولم تكوَن حتى الوسطاء في هذا المجال كما فعلت المملكة الأردنية التي أخضعتهم لعمليات تدريبية وتكوينية.

كما يتطلب إقرار الوساطة الاتفاقية أسوة بالتشريعات التي أخذت بها نظرا لما لاقته من نجاح في بلدان عديدة ومن ثمة إنشاء مراكز وساطة متخصصة.

ضرورة إقامة حملات إعلانية وتوعية لجميع فئات المجتمع من محامين ومهنيين وعامة الشعب باستغلال كافة الوسائل الحديثة المسموعة والمقروءة.

مهما يكن فإن الوساطة كإجراء جديد لم يمر على بداية العمل به وقت كاف يسمح لنا بالحكم عليه بالنجاح أو الفشل، لذا ولتقدير هذا الإجراء فلابد من انتظار مرور المدة الكافية التي تسمح لنا بملاحظة نتائجه في الواقع العملي لتقييم التعديل الذي أدخل على منظومتنا التشريعية.